

Definirsi e definire:
percezione, rappresentazione
e ricostruzione dell'identità

Atti del 3° Incontro «Orientalisti»
(Roma, 23-25 febbraio 2004)

a cura di

Massimo Gargiulo
Chiara Peri
Giuseppe Regalzi

ROMA
ASSOCIAZIONE ORIENTALISTI
2005

Copyright © 2005 Associazione Orientalisti, Roma
(<http://www.orientalisti.net/>) per l'opera completa.
I singoli autori detengono i diritti dei rispettivi contributi.

Questo documento può essere riprodotto e distribuito liberamente, per intero o in parte, purché il suo contenuto non venga modificato, la distribuzione non abbia fini di lucro, e siano sempre riportati chiaramente il nome degli autori, i nomi dei curatori, l'indirizzo permanente (<http://purl.org/net/orientalisti/atti2004.htm>) e la presente nota di copyright. Versioni modificate (comprese le traduzioni) o commerciali possono essere distribuite solo dietro esplicita autorizzazione dei detentori del copyright.

In copertina: iscrizione quadrilingue su marmo del XII secolo, Palermo, La Zisa (per gentile concessione della Soprintendenza ai Beni Culturali e Ambientali di Palermo, Servizio Archeologico).

Indice

Prefazione.....	5
<i>Giuseppe Regalzi</i>	
El rol del estado en la construcción de identidades colectivas en Mesopotamia antigua.....	13
<i>Cristina De Bernardi</i>	
Shekelesh. Evidenze storiche su uno dei Popoli del mare.....	29
<i>Antonio Giuffrida</i>	
«Il sacro seme» (Isaia 6,13b = Esdra 9,2). Percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità di Israele in epoca achemenide ed ellenistica...	59
<i>Francesco Bianchi</i>	
L'identificazione tra Ebrei e Hyksos nelle fonti alessandrine.....	71
<i>Caterina Moro</i>	
L'uso di indicazioni di provenienza nelle formule votive del <i>tofet</i>	89
<i>Francesca Guarneri</i>	
Artigianato 'popolare' – devozione 'personale' nella Sardegna di età ellenistica: problemi di definizione e di identificazione.....	97
<i>Giuseppe Garbati</i>	
Spazio, corpo, identità. Definirsi e definire a Sparta.....	113
<i>Nicola Cusumano</i>	
Identità scomposte: l'etnografia erodotea tra «molteplice» e «particolare»	131
<i>Claudia Vassallo</i>	
Il femminile come alterità in Aristotele.....	144
<i>Marzia Soardi</i>	
Il termine <i>Hèllenes</i> nel tempo: antichità, medioevo, epoca moderna.....	159
<i>Domna Iordanidou</i>	
Turkish Political Identity through Its Image of Atatürk.....	167
<i>Murat Cem Mengüç</i>	

Nel nome dei Mani: un'alternativa all'identità israeliana secondo A. B. Yehoshua.....	174
<i>Anna Lissa</i>	
<i>Bauddha dharma manchu</i> . La costruzione dell'identità buddhista tra i Tharu e i Magar in Nepal: note dal campo.....	185
<i>Chiara Letizia</i>	
Identità versus alterità: gli Spagnoli pensati dagli Aztechi.....	214
<i>Sergio Botta</i>	

Prefazione

Giuseppe Regalzi

Nella Prefazione agli Atti del I Incontro «Orientalisti»¹ elencavo brevemente gli argomenti a favore della pubblicazione digitale in Rete e della diffusione gratuita della letteratura scientifica. A distanza di quasi tre anni, il movimento a favore di questi ideali sembra ormai inarrestabile. È di poche settimane fa l'annuncio di un accordo tra Google, il popolare motore di ricerca sul Web, le principali università americane e l'università di Oxford per mettere in rete 15 milioni di volumi.² Negli stessi giorni un'iniziativa analoga veniva lanciata da un consorzio con a capo la Biblioteca del Congresso di Washington, per digitalizzare un milione di libri (70.000 già entro il prossimo aprile), mentre Gallica, la sezione digitale della Bibliothèque nationale de France, è una realtà già operante da tempo.³ Le riviste poste gratuitamente in Rete si moltiplicano,⁴ e chi ha accesso a qualsiasi biblioteca accademica che si rispetti può già oggi, tramite servizi commerciali come OCLC o Ingenta (*faute de mieux...*), ritrovarsi a disposizione le annate recenti della maggior parte (o comunque della parte più significativa) della letteratura periodica scientifica mondiale. La Open Archives Initiative, che mira a rendere inter-operativi – e quindi in pratica equivalenti a un unico grande archivio centralizzato – gli archivi istituzionali di *eprint* (cioè di copie digitalizzate di articoli pubblicati o ancora da sottoporre all'approvazione delle riviste), sembra conoscere qualche incertezza nel suo cammino; ma un servizio come Google Scholar può già adesso consentire, sia pure in maniera tecnicamente meno ambiziosa, lo stesso tipo di ricerche.⁵

Tutto ciò, inevitabilmente, conduce all'accettazione diffusa delle nuove

¹ *Le discipline orientaliste come scienze storiche. Atti del 1° Incontro «Orientalisti»* (Roma, 6-7 Dicembre 2001), a cura di Giuseppe Regalzi, prefazione di Chiara Peri, 2ª ed., Roma, Associazione Orientalisti, 2003, <http://purl.org/net/orientalisti/atti2001.htm> (la 1ª edizione è del 2002).

² John Markoff e Edward Wyatt, «Technology: Google is Adding Major Libraries to Its Database», *The New York Times*, December 14, 2004, Late Edition - Final, Section A, Page 1, Column 6.

³ <http://gallica.bnf.fr/>.

⁴ Cito – senza pretese di completezza – dal mio campo di studi e da quelli vicini: *Biblica*, *Jewish Studies: an Internet Journal*, *Journal of Biblical Literature*, *Journal of Hebrew Scriptures*, *Journal of Near Eastern Studies*, *Liber Annuus*, *Semeia*, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, *American Journal of Archaeology*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*.

⁵ <http://scholar.google.com/>.

modalità di pubblicazione; anzi cominciano a percepirsi qua e là i primi segnali di insofferenza per le pubblicazioni scientifiche che risultino inaccessibili dalla Rete. Ma le conseguenze non finiscono qui.

L'avvento della Rete ha messo in mano ai suoi utenti qualcosa di più della possibilità di accedere facilmente al deposito dello scibile umano: in potenza, ciascuno può contribuire ad accrescere quel deposito *direttamente*, saltando tutte le mediazioni che l'era della stampa – con le sue enormi macchine tipografiche, le reti nazionali di distribuzione, i magazzini, i punti vendita, i chilometri di scaffalature delle biblioteche – imponeva inevitabilmente. La contrapposizione non è più qui tra edizione di carta ed edizione digitale, ma tra pubblicazione mediata ed auto-pubblicazione. Perché continuare a dipendere da un editore, foss'anche quello più proiettato nell'universo digitale, se posso produrre con un clic una copia elettronica di ciò che ho scritto nel giusto formato, piazzarla in meno di un minuto su un server per il quale pago un canone annuale irrisorio, moltiplicare l'accesso al mio testo con un breve messaggio a una lista di discussione elettronica? La tentazione di farsi editori di se stessi può diventare così molto forte per chi non abbia lo scopo di trarre un guadagno da ciò che scrive, ma voglia solo ottenere un riconoscimento il più ampio possibile per i propri risultati scientifici.

Si può obiettare che i filtri che regolano l'accesso alla carriera accademica escluderebbero come irrilevante ogni pubblicazione autoprodotta. Ma questo non è già oggi interamente vero: la legge, e la prassi invalsa nei concorsi, consentono infatti di presentare opere pubblicate in proprio, purché si sia adempiuto l'obbligo – più o meno formale – di consegnarne gli esemplari d'obbligo alla Pretura e alla Prefettura locali.⁶ In teoria, una commissione d'esame deve valutare la rilevanza scientifica di questi titoli alla pari con gli altri – anche se il fatto di aver trovato o meno un editore ha poi inevitabilmente una parte nel giudizio. In ogni caso, l'obiezione non si applica agli studiosi che hanno raggiunto già i massimi gradi della carriera accademica, nonché a quelli che alla carriera accademica hanno dovuto rinunciare (sempre più numerosi, questi, in un'epoca in cui alla moltiplicazione dei titoli di dottore di ricerca conferiti corrisponde una stagnazione se non una contrazione del numero delle cattedre).

Quali sono allora i limiti – se ce ne sono – che devono regolare l'auto-pubblicazione in Rete? È quanto cercheremo di vedere qui di seguito.

Nelle discussioni sull'editoria scientifica un termine comincia a farsi udire anche nel nostro paese, seppur ancora faticosamente: quello di *peer*

⁶ Una nuova legge, la n. 106 del 15 aprile 2004 (GU n. 98 del 27 aprile 2004), dovrebbe innovare più o meno profondamente la normativa vigente, prendendo finalmente in considerazione anche le pubblicazioni in Rete. Al momento in cui scrivo, tuttavia, si attende ancora l'emanazione dell'indispensabile regolamento attuativo – in ritardo sui tempi prescritti dalla stessa legge (art. 5 comma 1).

review. Con esso si indica una procedura di valutazione ed accettazione dei lavori scientifici: un articolo, un saggio o una monografia proposti per la pubblicazione vengono inviati dall'autore all'editore, che dopo un primo controllo li girano ad alcuni esperti della materia. Questi, in forma anonima,⁷ comunicano all'autore le loro eventuali richieste di correzione; se l'autore aderisce il lavoro viene accettato. Si raggiungono così idealmente due obiettivi: 1) si incrementa la qualità della produzione scientifica, e 2) la si certifica agli utenti finali: per esempio, anche se tutti gli articoli finiscono prima o poi per venire pubblicati da qualche parte, le riviste con le politiche di accettazione più rigide conterranno di norma i saggi più significativi.⁸

Mentre questa è la norma nei paesi dove la ricerca è più viva, a cominciare da quelli anglosassoni, in Italia, al di fuori dei settori più aperti della scienza (quelli, per intenderci, dove è normale pubblicare in inglese su riviste internazionali), il concetto di *peer review* stenta a farsi strada. Le riviste che ne promuovono esplicitamente le procedure sono poche; la maggior parte si affida ancora a «comitati scientifici» che in modo più o meno rigoroso dovrebbero garantire gli stessi esiti. La differenza con gli altri paesi risale presumibilmente alle diverse procedure di reclutamento del corpo accademico, su cui qui non mi posso soffermare; viene lentamente superata per l'inevitabile sviluppo dei contatti internazionali: alla domanda se una certa pubblicazione è *peer reviewed* – domanda del tutto naturale per un collega americano o inglese – non si può continuare ad opporre per troppe volte il *blank stare* di chi non capisce nemmeno che cosa gli stiano chiedendo...

È vero tuttavia che non c'è nessun maggior segno di provincialismo che salutare come *le dernier cri* una moda al tramonto nel paese d'origine. La *peer review* è stata e viene criticata, spesso anche aspramente. Gli esperti cui viene delegato il giudizio su un saggio, in fin dei conti, possono risultare incompetenti, o partigiani, o privi del tempo necessario a un giudizio ponderato, o più banalmente pigri.⁹ Questo sistema è pieno di difetti; purtroppo, tutti (o quasi) gli altri sistemi sono peggiori.

⁷ Nelle procedure più rigorose (ed eque) è anonimo anche l'autore.

⁸ Stevan Harnad, «The Invisible Hand of Peer Review», *Exploit Interactive* 5 (2000), <http://cogprints.org/1646/>. È necessario aggiungere che in presenza di interessi non accademici la *peer review* può divenire lo strumento di manipolazioni e abusi: cfr. Chris Mooney, «The Politics of Peer Review», CSICOP Web site, 8 gennaio 2004, <http://www.csicop.org/doubtandabout/peerreview/>; id., «Déjà vu All Over Again», *ivi*, 13 settembre 2004, <http://www.csicop.org/doubtandabout/deja-vu/> (cfr. la nota successiva).

⁹ Per alcuni clamorosi fallimenti della *peer review* nello studio dei cambiamenti climatici cfr. Michael Mann e Gavin Schmidt, «Peer Review: A Necessary But Not Sufficient Condition», RealClimate Weblog, 20 gennaio 2005, <http://www.realclimate.org/index.php?p=109>.

Una possibile eccezione potrebbe essere rappresentata da arXiv, il grande deposito di *eprint* di fisica. Dal gennaio 2004 chi vuole caricare un proprio testo sui server di arXiv può ricevere – se non è un ricercatore già noto – la richiesta di produrre un *endorsement* da uno studioso attivo nel relativo campo disciplinare. L'*endorsement* non giudica, a differenza della *peer review*, la qualità del testo, ma solo se l'autore è a conoscenza dei fatti fondamentali della materia trattata e della relativa, più recente letteratura.¹⁰ Va detto comunque che l'esperienza di arXiv nasce in una comunità, quella dei fisici, nella quale i *preprint* (per definizione articoli non ancora sottoposti al vaglio di una rivista) hanno da sempre avuto un ruolo vitale, dato lo sviluppo tumultuoso di gran parte del campo e la necessità conseguente di una rapidissima diffusione delle idee. È chiaro che ciò ha portato allo sviluppo di sistemi informali per giudicare la qualità dei lavori in circolazione, sistemi che la politica di arXiv tenta chiaramente di riprendere. Quanto ciò sia esportabile in altri ambiti disciplinari rimane da vedere; in ogni caso è chiaro che siamo ben lontani da ogni idea di auto-pubblicazione non filtrata, dalla quale le direttive di arXiv si differenziano esplicitamente.

È possibile, o consigliabile, sfidare il sistema dei filtri – siano essi la *peer review* o le sue alternative presenti e future – e intraprendere la via dell'auto-pubblicazione in Rete? La risposta sembra essere decisamente negativa. Nell'universo già immenso della parola scritta i filtri sono dei comodi segnali indicatori: non si può leggere tutto, e la qualità conta. E anche se con un po' di abilità e di fortuna ci si può procurare in ogni caso una platea anche vasta di lettori, rimarrà sempre in costoro il dubbio inespresso che se l'autore ha evitato di sottoporre il proprio lavoro a un giudizio previo, qualche motivo ci deve ben essere; e la loro attenzione, forse persino il loro giudizio, ne risentiranno. Ingiusto, probabilmente; ma anche umano, ed inevitabile.

Può ben accadere, naturalmente, che un articolo venga rifiutato più volte ingiustamente per la pubblicazione: per la sua incompresa novità, perché viene a toccare interessi costituiti, etc. In questi casi un appello al giudizio diretto dei lettori è senz'altro giustificabile; sarà di aiuto avere già pubblicato qualcosa con i canali tradizionali, ed evitare di atteggiarsi a vittime di complotti troppo vasti e oscuri.

In Rete ovviamente gli autori porranno da sé anche i *preprint* degli articoli inviati alle riviste (soprattutto se la pubblicazione ufficiale ritarda) e i *reprint* di quelli già pubblicati (se inaccessibili dalla Rete). Un caso particolare – e una possibile eccezione a quanto abbiamo stabilito – riguarda le monografie. La rivoluzione digitale ha interessato finora soprattutto le riviste; pubblicare un libro è cosa che per il momento si svolge ancora so-

¹⁰ «The arXiv endorsement system», <http://arxiv.org/help/endorsement.htm>.

prattutto nel mondo degli atomi piuttosto che in quello dei bit. La conseguenza principale è che far uscire una monografia costa; in un periodo di tagli alla ricerca trovare i fondi necessari può rivelarsi problematico, e convincere i pochi che hanno il potere di allocarli logorante. Queste difficoltà non dipendono necessariamente dalla qualità dell'opera: basta per esempio che l'argomento sia sufficientemente esoterico. Alcuni editori sono costretti a chiedere un contributo finanziario agli autori; un'alternativa potrebbe essere costituita proprio dall'auto-pubblicazione in Rete. Forse sarà necessario presentare la cosa come una richiesta di commenti su un *preprint*, per evitare reazioni negative; con un po' di fortuna il testo potrebbe venire apprezzato e citato, e chissà, trovare persino un editore...

Fin qui abbiamo parlato di pubblicazioni normalmente soggette alla *peer review*, o comunque a un controllo stretto della loro qualità: tipicamente, articoli per le riviste (e saggi per *Festschriften* o per opere collettive di analogo genere) e monografie erudite; ma esistono ovviamente molti altri tipi di pubblicazioni, che non devono sottostare a vincoli tanto severi. E se è vero che qualunque cosa si pubblichi guadagna autorevolezza dal comparire sotto l'egida di un editore prestigioso (che si suppone eserciti in ogni caso una selezione), è anche vero che alcune categorie di pubblicazioni non rientrano nei tradizionali progetti editoriali, e che in molti casi chi pubblica da sé gode comunque di un potenziale vantaggio comparativo.

1. Recensioni. Tradizionalmente non sottoposte a *peer review*, rappresentano tuttavia una caratteristica prominente delle normali riviste scientifiche. Farle pubblicare non è dunque particolarmente difficile (neppure per quelle inusualmente iconoclastiche), e vale di nuovo ciò che dicevamo per gli articoli: chi le pubblica da sé, rifiutando la modesta mediazione di un giornale erudito, si espone con ciò stesso a un legittimo sospetto sulla qualità del pezzo di cui è autore.
2. Atti di convegno. Sottoposti talvolta a *peer review*, ma la norma è quella di restituire un'immagine fedele di ciò che è stato detto a voce nel convegno (il filtro viene effettuato semmai a monte, calibrando gli inviti e visionando in anticipo gli *abstract*). Poiché si tratta di volumi per i quali trovare un editore può non rivelarsi facile, l'auto-pubblicazione è una forma saggia e del tutto legittima di diffusione. Non dovete cercare lontano per trovarne un esempio...
3. Rapporti sui convegni. Le riviste dedicano spesso uno spazio a questi reportage, in genere sotto rubriche dai titoli leggermente anodini, come «Informazioni scientifiche». Ma esiste una sproporzione ineliminabile tra il numero di coloro che si possono trovare in una certa città a una cert'ora, e che riescono ad entrare in una sala dalla ca-

pienza fisica limitata, e il numero di coloro che *vorrebbero* trovarsi lì; soprattutto se l'evento è dei maggiori. Un *outsider*, se lavora velocemente, può offrire un servizio insostituibile alla comunità degli studiosi pubblicando la sua cronaca autonomamente sul Web.¹¹

4. Articoli di attualità, dibattiti, interviste. La relativa lentezza dei processi editoriali (che vale anche in parte per l'editoria digitale) e tradizioni accademiche paludate aprono prospettive interessanti per i *freelance*. Un ottimo esempio è rappresentato dal sito Web *The Bible and Interpretation*,¹² che fornisce tempestivamente una serie di commenti – spesso anche di studiosi affermati – su notizie di attualità, e che si è conquistato rispetto e lettori.
5. Tesi non pubblicate. Le tesi di laurea e di dottorato rimaste inedite costituiscono una miniera di informazioni, spesso di alto valore, che è quasi impossibile sfruttare. Servizi come l'americana UMI sono estremamente costosi e geograficamente limitati; delle biblioteche nazionali italiane, che fungono da deposito istituzionale di questo genere di letteratura, conosciamo fin troppo bene i difetti – e una versione online di una tesi risulterebbe comunque infinitamente più accessibile.
6. Bibliografie. Le bibliografie costituiscono probabilmente il genere di pubblicazione a cui più giova il formato elettronico: chiunque si sia trovato a compulsare faticosamente annate su annate dell'*Elenchus of Biblica* può capire cosa intendo. Ovviamente l'ideale sarebbe di avere bibliografie curate da istituzioni affidabili, che ne garantissero la completezza, la coerenza dello stile, l'aggiornamento; ma quando le istituzioni latitano, il singolo può occuparne utilmente la nicchia ecologica. Una bibliografia parziale, ma facilmente accessibile, è meglio di nessuna bibliografia.¹³
7. Foto, mappe, fonti primarie. Il formato digitale permette di sfruttare il materiale di supporto alla ricerca e alla didattica con estrema agilità. Un sito autogestito può trovarsi qui a competere su un piede di parità con un sito istituzionale; ma il problema del copyright rappresenta un impedimento serio e potenzialmente fatale. Voglio comun-

¹¹ Cfr. «Recent Trends in Reconstructing the History of Ancient Israel (Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, March 6-7, 2003): A Report of the Conference», a cura dell'Associazione Orientalisti, <http://purl.org/net/orientalisti/trends.htm>.

¹² <http://www.bibleinterp.com/>.

¹³ L'Associazione Orientalisti ospita sul proprio sito bibliografie su vari aspetti dell'Oriente antico, a cura di Massimo Gargiulo, Chiara Peri, Lorenzo Verderame ed altri: <http://purl.org/net/orientalisti/orientalia.htm#biblio>.

que ricordare l'edizione del Codice di Leningrado della Bibbia ebraica a cura di Christopher V. Kimball, basata sul testo elettronico curato dal Westminster Hebrew Institute di Filadelfia, che per accuratezza e flessibilità può ben dirsi superiore a molte edizioni a stampa dello stesso manoscritto.¹⁴

8. Notizie di convegni, borse di studio, offerte di lavoro, libri, siti web. Il weblog, una sorta di diario online, che ha conosciuto negli ultimissimi anni una enorme fortuna, è il contenitore migliore per presentare in forma accessibile una selezione delle innumerevoli notizie che riguardano anche il settore più ristretto del mondo della cultura.¹⁵ Siamo qui agli antipodi della *peer review*: rapidità della comunicazione e informalità fanno del weblog lo strumento per eccellenza del singolo o del piccolo gruppo collaborativo. Eppure è evidente che anche qui, come nella *peer review*, la funzione svolta è quella di filtro, e che l'autorevolezza di un weblog si basa sulla qualità delle scelte e dei giudizi effettuati dal suo autore. In un mondo della scienza in costante e rapida espansione abbiamo tutti bisogno di strumenti di navigazione, i più vari e numerosi possibile, se la creatività scientifica si vuole risolvere non in un fatuo gesto di «autoespressione», ma in un atto – come dev'essere – di autentica comunicazione.

Io e gli altri due curatori di questi Atti, Massimo Gargiulo e Chiara Peri, desideriamo ringraziare l'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO), e in particolare il presidente, prof. Gherardo Gnoli, assieme al prof. Carlo G. Cereti e alla dott.ssa Carla Ghezzi, per aver messo a disposizione la sede dell'Istituto per lo svolgimento del III Incontro «Orientalisti». Uguale ringraziamento va all'Istituto per lo Studio delle Civiltà Italiane e del Mediterraneo Antico (ISCIMA) del CNR, nelle persone del prof. Francesco Roncalli di Montorio e del prof. Sergio Ribichini, che hanno cortesemente accettato di ospitare la presentazione al pubblico di questo volume. Un grazie di cuore anche ai soci dell'Associazione «Orientalisti» che hanno curato con entusiasmo l'organizzazione dei due eventi; Marta Rivaroli in particolare si è

¹⁴ <http://cvkimball.com/Tanach/Tanach.xml>. Una splendida versione per la stampante del testo del WHI è curata da Tigran Aivazian: <http://www.bibles.org.uk/pdf/bibles/WLC-B19A.pdf>.

¹⁵ Cito pochissimi esempi, di nuovo dal mio campo di interessi: *Paleojudaica.com*, di Jim Davila (<http://paleojudaica.blogspot.com/>); *Hypotyposeis*, di Stephen C. Carlson (<http://www.hypotyposeis.org/weblog/>); *Ralph the Sacred River*, di Edward Cook (<http://ralphriver.blogspot.com/>). Per una disamina più approfondita del ruolo accademico dei weblog, cfr. Sébastien Paquet, «Personal knowledge publishing and its uses in research», *Seb's Open Research*, 1 ottobre 2002, <http://tinyurl.com/3plw>.

prodigata in entrambe le occasioni. Pietro Giammellaro ha materialmente procurato l'immagine di copertina. Ringraziamo infine gli autori degli interventi raccolti in questo volume, per la loro sempre pronta e paziente collaborazione. La relazione che ha aperto il convegno, «Faccia da Sumero», di Lorenzo Verderame, non è stata inclusa negli Atti; la ricordiamo qui.

Giuseppe Regalzi
Roma, 26 gennaio 2005

El rol del estado en la construcción de identidades colectivas en Mesopotamia antigua

Cristina De Bernardi

Abstract

A conception of History which considers processes more important than facts, must analyze the present in order to make the questions which guide the inquiry of the past. Among the present problems, the re-actualization of ethnic identities and the demands for nationalities recognition have acquired an almost dramatic significance. From different areas of the Social Sciences, researchers such as Anthony Smith, Eric Hobsbawm, Benedict Anderson and Ernest Gellner try to improve the comprehension of the processes of construction of collective identities and their connection with the state's intentional actions. It is the aim of the following paper to test these concepts in a remote space and time, as it is the Mesopotamia of the Third Millennium BCE.

Una concepción de la Historia que de prioridad a los procesos por sobre el acontecimiento, debe abreviar en el presente para formular los interrogantes que guíen la indagación del pasado y apelar, con humildad y amplitud, a un enfoque pluridisciplinar para analizarlo¹. La actual reaparición de antiguas identidades y la actualización de etnicidades ante el denominado proceso de *globalización*, y los cambios políticos y económicos concomitantes, como el derrumbe de la URSS, las migraciones de los países pobres hacia los ricos, o la minimización del estado en determinados modelos económicos en vigencia, han puesto de relieve el carácter histórico – por ende precario – del estado-nación como identidad colectiva dominante. Analizar los fenómenos socio-identitarios anteriores a este último, probablemente mejorará nuestras posibilidades de comprender los mecanismos que intervienen en los procesos de cohesión y movilización social. Se impone por ello una relectura de la Historia a la luz de estudios que desde distintos campos de las Ciencias Sociales intentan mejorar su comprensión.

La presente ponencia se propone un acercamiento a estos problemas desde una perspectiva de larga duración, en el ámbito de la Mesopotamia

¹ Eric Hobsbawm, refiriéndose a las tradiciones que dan sentido a identidades nacionales, ha señalado: «the study of the invention of traditions is interdisciplinary. It is a field of study which brings together historians, social-anthropologists, and a variety of other workers in the human sciences, and cannot adequately be pursued without such collaboration» (en E. Hobsbawm and T. Renger, ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 14).

del III milenio a.C. Nuestros conocimientos de la baja Mesopotamia en la época de conformación de su patrón cultural más estable cuando, a su vez, las fuentes escritas son más confiables, sorprende por la convivencia de diversos grupos etnolingüísticos. En el Protodinástico II-III (ca. 2650-2350 a.C.)² los documentos suelen estar escritos en sumerio; como bien ha señalado Liverani,³ ello ha conducido a la simplificación de llamar “sumeria” a esta cultura, cuando en realidad la situación es más compleja y el análisis del léxico muestra la presencia de por los menos tres aportaciones: términos “presumerios”, con probables conexiones en el área iraní, “sumerios” propiamente, y los términos semíticos prestados (que denominamos “acadios” desde la época sargónida). Dependemos de la escritura para este análisis, lo cual no es un indicador de que la situación se produjera en ese momento y más bien es probable que el multilingüismo fuera característico ya en los primeros momentos de poblamiento de la Mesopotamia. Esta hipótesis resulta más confiable ahora que se han abandonado los esquemas “migracionistas” característicos de la vieja historiografía. Si bien la lengua no es necesariamente indicador de identidad étnica, lo es en la mayoría de los casos, sobre todo cuando existe una evidencia de predominio territorial, como es el caso entre sumerios y semitas: mayoritarios los primeros entre el Golfo arábigo-pérsico hasta la altura de la localidad de Kish, aproximadamente y de allí hacia el norte los segundos.⁴ En el caso que nos ocupa, además, la lengua es el indicador principal, tanto por los datos que nos brinda la onomástica, cuanto por los aspectos connotativos de identidad o alteridad que se expresan en lo relatado.⁵ Consideraré, al efecto de esta presentación, en particular el caso

² Siguiendo la Cronología Media.

³ M. Liverani, *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad, economía*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 143-45 (original italiano 1991).

⁴ Para considerar en concreto la antigua convivencia sumerio-semita es fundamental el trabajo de Robert Biggs, que demostró la coexistencia de nombres semitas entre los escribas que redactaron textos literarios encontrados en las tablillas de Abu Salabikh, cerca de Nippur; aunque el autor no considera probado que la lengua semita hallada fuera directa predecesora del acadio. Ver R. Biggs, “Semitic Names in the Fara Period”, *Orientalia* 36 (1967), pp. 55-66. Por otra parte es destacable la insistencia de Ignace Gelb acerca de una “tradición de Kish”, que luego denominará “civilización de Kish” al rever el tema a la luz de los textos de Ebla. Ver del autor “Mari and the Kish Civilization”, en G. D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Studies in honour of the 50th anniversary of the discovery of Tell Hariri - Mari*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 1992, pp. 121-202.

⁵ De todos modos es necesario tener en cuenta una serie de resguardos metodológicos a la hora de la interpretación de las fuentes escritas. Importantes reflexiones de Miguel Civil en “Les limites de l’information textuelle”, en M. Th. Barrelet (ed.), *L’Archéologie de l’Iraq du debut de l’époque néolithique à 333 avant notre ère. Perspectives et limites de l’interprétation anthropologiques des documents* (Colloques internationaux du C.N.R.S., 580), París 1981, pp. 225-32.

de los procesos identitarios que involucran a sumerios y acadios – dejando de lado constatadas relaciones interétnicas con otras poblaciones – poniendo a prueba planteos teóricos que han estado referidos mayormente a sociedades modernas, pero que considero pueden echar luz sobre situaciones que permanecen irresueltas.⁶

Comenzaré por los conceptos de etnia y nación que han sido omitidos o desafortunadamente usados en el campo del orientalismo. Ambos son polivalentes y elusivos, y parece imposible llegar a un acuerdo total sobre ellos, dada la enorme variedad de situaciones a las que refieren esos términos. Ya en 1925 Max Weber señalaba que “Al concepto de comunidad étnica, que se disipa ante una rigurosa formación conceptual, se asemeja en cierto grado otro concepto, cargado por la mayoría de nosotros de acentos patéticos, el de nación, tan pronto como tratamos de aprehenderlo sociológicamente”.⁷ A pesar de esa temprana descalificación de las posibilidades heurísticas de ambos conceptos, los mismos no sólo no se han abandonado, sino que una abrumadora bibliografía amplía y diversifica cada vez más sus usos.

Es dable reconocer, que ambos conceptos desde su origen tuvieron connotaciones emocionales, si es que no irracionales, considerando las creencias que han derivado de ellos. El término “etnia”, derivado del griego *ethnos*, que a su vez es una derivación de *ethnikos*, siempre tuvo el significado de “pueblo” (ancestros comunes reales o míticos, tradición, lengua). En épocas modernas, comenzó a reemplazar en el discurso académico al término “nación” (que en latín, *natio*, también significa “pueblo”) al calor de los procesos de colonización, cuando las administraciones coloniales debieron diferenciar a la minoría blanca, de la población colonizada. Mientras, el proceso histórico desintegraba los viejos estados monárquicos y consolidaba el surgimiento de estados-nación, formaciones políticas que tenían, pretendían, o decidían llegar a tener, congruencia de población y territorio, y llegarían a ser la forma dominante de identidad colectiva para los habitantes del planeta.⁸

⁶ He planteado las que considero las razones de la renuencia a tratar las relaciones entre distintas poblaciones en Mesopotamia como relaciones interétnicas en el trabajo “Methodological Problems in the Approach to Ethnicity in Ancient Mesopotamia”, presentado a la 48e Rencontre Assyriologique Internationale: “Ethnicity in Ancient Mesopotamia”, Leiden, Julio de 2002. Este encuentro marca un inflexión en esta tendencia y hay que destacar el caso del análisis del antiguo Israel, donde el interés actual por reforzar la identidad nacional ha promovido la búsqueda de la identidad étnica originaria, a veces, incluso, sobre la única base de la información del Antiguo Testamento.

⁷ M. Weber, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, II p. 74 (1ra ed. alemán 1925).

⁸ Demás está decir que esa homogeneidad es más pretendida que real en la mayoría de los casos y no existe, decididamente, ninguna nación que no contenga elementos

Se trata entonces de pensar en la dinámica de los procesos que da origen a la existencia de identidades colectivas aglutinadas políticamente y si este es un fenómeno exclusivamente moderno. Me propongo abordar algunos de los planteos que sobre estos problemas se han desarrollado últimamente, consciente de la imposibilidad de realizar un análisis crítico exhaustivo de los mismos en el marco de una ponencia. Entre los autores que tratan el tema Anthony Smith se ha preocupado por entender las similitudes y diferencias entre lo que denomina *identidades culturales colectivas*, modernas y pre-modernas. Su énfasis en el carácter histórico de estos procesos lo conduce a una indagación del pasado para sustentar su planteo, intentando, a su vez, afinar los conceptos que den cuenta de ellos. El autor arriesga desde el *abstract* de su artículo “The problem of national identity: ancient, medieval and modern?”, que “El cuadro resultante revela que, mientras la identidad nacional es mayormente un fenómeno moderno, las comunidades e identidades pre-modernas están muy difundidas y procesos de formación y representación nacional se encuentran en todas las épocas”.⁹

Smith analiza críticamente, en primer término, los planteos denominados “primordialistas” y sus opuestos “modernistas”, que afectan a la comprensión del fenómeno de la nación como identidad colectiva, así como las posiciones “esencialistas” y “constructivistas”, en los estudios de las identidades étnicas, buscando un equilibrio sustentable científicamente entre los factores de permanencia y cambio que hacen a los procesos de conformación de las identidades, así como la existencia de factores objetivos, subjetivos y las voluntades que intervienen en esa conformación.¹⁰ También enfatiza la diferencia entre el concepto de *nación*

étnicamente heterogéneos, así sean minoritarios.

⁹ A. Smith, “The problem of national identity: ancient, medieval and modern?”, *Ethnic and Racial Studies* 17 (1993), pp. 375-99. Ver estos planteos con más extensión en su obra *La identidad Nacional*, Madrid, Trama, 1997 (1ra ed. inglés 1991). Allí contabiliza los elementos que considera integran la identidad colectiva (género, espacio, relaciones económicas, otros, incluyendo una discusión sobre el rol de la clase, p. 3ss.). Por mi parte entiendo por *identidad* al conjunto de factores *subjetivos* (la internalización de la cultura desde el momento mismo del nacimiento, conjunto de mediaciones interpersonales familiares y/o cercanas entre la constitución del sujeto y la cultura), así como los rasgos *objetivos* de esa misma cultura, construida socialmente, por un ámbito de pertenencia múltiple y aun contradictorio, pero que provee a individuos y grupos de un sentido de vida y que no excluye, ni los conflictos a nivel de autoidentificaciones coexistentes aunque dispares, ni la existencia de múltiples identidades, desde la individual hasta las macroidentidades étnicas y políticas, incluyendo sus representaciones ideológicas y simbólicas.

¹⁰ Comparto la opinión del autor de encontrar un equilibrio entre posiciones extremas, pues ni se puede desconocer la antigüedad de determinadas culturas, ni puede obviarse el cambio, ni puede pensarse en meras invenciones de las identidades con objetivos políticos. Esto último sería contradictorio con el propio concepto de

y el concepto de *nacionalismo* como ideología y movimiento, planteando al primero como “una definida unidad de población con un territorio propio, que comparte mitos y tradiciones, una cultura pública, una economía común y derechos y obligaciones comunes para todos sus miembros”;¹¹ en tanto el segundo se refiere a los *objetivos políticos* de identidad nacional, unidad nacional, autonomía nacional y lealtad a la nación por encima de cualquier otro sentimiento. El nacionalismo como ideología y movimiento, sería un fenómeno claramente moderno, en tanto la nación, aunque todos los rasgos que la definen puedan no encontrarse juntos, o con igual nitidez, puede rastrearse en un amplio espacio y tiempo. El autor también señala una cuestión significativa: “la nación está estrechamente relacionada con el fenómeno étnico”, y esta convicción, similar a la de Weber – aunque sin su cualificación negativa – es visible en la definición que proporciona Smith de etnia: “son determinados grupos que comparten ancestros, mitos y memorias o etno-historias, con una fuerte asociación, aunque no necesariamente posesión, de un territorio histórico o una patria”.¹² La nación sería un desarrollo del mucho más extendido fenómeno de las comunidades étnicas,¹³ algunas de las cuales llegarían a poseer, en el mundo antiguo, sus propios estados, constituyéndose como estados-étnicos.¹⁴ Tanto en el caso de la comunidad étnica, como de la nación, la homogeneidad se establece, en primer término, por la existencia de una cultura común, que en la mayoría de las etnias o naciones premodernas incluyen un sistema religioso, situación que se manifiesta también en determinadas naciones actuales, como el caso de la República Islámica de Irán.¹⁵ El autor encuentra posible considerar la existencia de naciones y

identidad.

¹¹ Smith, “The problem of national identity”, cit., p. 381.

¹² *Ibidem*, p. 383. Por otra parte a ningún español o sudamericano se le escapará el sentido del uso que hacen los cronistas de la conquista y colonización de América, cuando se refieren a la “Nación Guaraní”, o “Nación Calchaquí”, que no es otro que el uso antiguo: pueblo, que se reconoce diferente a otros, que comparte mitos de origen, una lengua, etc.

¹³ El autor se expresa en estos temas *La identidad Nacional*, cit.

¹⁴ *Ibidem*, cap. 2, “El fundamento étnico de la identidad nacional”. Es importante diferenciar este concepto del usado por Mario Liverani para referirse a los estados que surgen de la crisis del sistema palacial en el siglo XII a.C., cuando se reemplazan las solidaridades y dependencias con el palacio por solidaridades gentilicias. Ver del autor, *El Antiguo Oriente*, cit., cap. 22. También expresa esta opinión en su ponencia “Ethnic States and City-states. A historical typology of politics in the Iron Age”, comunicación presentada a la *II Reunión Internacional sobre los orígenes de la civilización en Europa Mediterránea*, Baeza, Universidad internacional de Andalucía, 18-20 diciembre 1995.

¹⁵ Este énfasis en la importancia de la cultura, no debe confundirnos en el sentido de que Smith pueda ceñirse a posiciones esencialistas. El autor se encarga de reafirmar que

estados étnicos en las épocas antiguas de Asia y Africa. Así, menciona a Egipto, Israel y Persia, entre estos ejemplos, lo cual es un abierto desafío a los historiadores. Imposible reseñar la rica obra de Anthony Smith y analizar la totalidad de su planteo, parte del cual considero discutible, pero me valdré de su defensa de la existencia de *identidades culturales colectivas premodernas*, para adentrarme en mis propias reflexiones y en la de algunos otros autores que me interesa considerar, en el ámbito témporo-espacial de la Mesopotamia del III milenio a.C.

Pareciera posible afirmar como hipótesis razonablemente válida que antes de que el estado afianzara sus estructuras organizativas, el patrón social relacional habría sido el de la permeabilidad de las fronteras étnicas.¹⁶ Como es posible observar en casos etnológicamente conocidos, en comunidades pequeñas y dispersas (como fueron los primeros asentamientos en Mesopotamia sur y aún la mayoría de ellos después de iniciado el proceso de urbanización), es posible encontrar formas de articulación social en las que la explotación del mismo nicho ecológico, o la convivencia en la explotación del mismo nicho, resulta factible. En este caso la práctica comunicacional reduce los límites étnicos sin que éstos desaparezcan, porque como ha planteado Frederik Barth, lo que caracteriza las relaciones interétnicas es *la persistencia de la frontera étnica* a pesar del tránsito personal que se da a través de la misma.¹⁷ Más allá de esto, cuando el nivel de desarrollo es bajo y las poblaciones tienden a ser pequeños conglomerados relativamente aislados, la etnicidad tiene una cierta laxitud, que se expresa en el reconocimiento de algún grado de parentesco y aspectos culturales comunes entre estos grupos, incluyendo la lengua. Entiendo que en esa situación, el único concepto de identidad colectiva debió constreñirse al grupo humano de contacto más directo, esto es a la *comunidad*. Este concepto, de uso ampliamente extendido entre antropólogos, sociólogos e historiadores,¹⁸ nos ofrece elementos clave para

una etnia es mucho más que una suma de rasgos distintivos, es un sistema integral que, además es consciente de su integridad (*passim* en ambos trabajos citados).

¹⁶ Cabe señalar que esta aseveración es parte fundamental de la hipótesis de mi Tesis de Doctorado en curso en la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR: *Construcción de identidades étnicas, cultura y poder político en la Mesopotamia del III milenio a.C.*

¹⁷ F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, F.C.E., 1976, punto “Los límites étnicos”.

¹⁸ Imposible en el marco de este trabajo realizar un *racconto* de esos usos, sólo me remitiré a su aplicación en el denominado orientalismo en general y en la historia de la Mesopotamia antigua en particular. Entre los orientalistas Igor Diakonoff es uno de los autores que más ha hecho para elucidar las características y significación de la comunidad en el Antiguo Cercano Oriente. Ver, por ejemplo entre sus múltiples trabajos: “On the structure of the Old Babylonian society”, in H. Klengel (ed.), *Beiträge zur sozialen Struktur des Alten Vorderasien*, Berlin 1971, pp. 15-31; “The Rural Community in the Ancient Near East”, *Journal of Economic and Social History of the Orient* 18 (1975),

captar, en Mesopotamia desde el período Protodinástico, la intersección de aspectos subjetivos y objetivos, simbólicos y estructurales, de resolución de la identidad. La comunidad implica, en primer lugar, familia y tierra, es decir, parentesco y propiedad del medio básico de producción; a lo que debe agregarse que los sujetos que la integran son partícipes de ciertos complejos culturales, lengua, creencias, y formas de organización social y autoconciencia. A su vez, en Mesopotamia, familia, casa y aldea son instituciones las más de las veces indistinguibles. Familia (*im-ri-a* en sumerio, *kimtum* en acadio), “casa” (é en sumerio, *bitum*, en acadio, con el sentido del *oikos* griego, el *domus* latino) y aldea (*uru* en sumerio, *ālum* en acadio, aunque estos términos no permiten diferenciar entre ciudad y aldea).¹⁹ Estas formas de organización se superponen y entremezclan, hasta llegar a ser indistinguible el elemento configurador primigenio: consanguinidad o localización.

Es dable pensar que estas comunidades así definidas funcionan como organismos autónomos en las sociedades pre-estatales, con cierta homogeneidad étnica al interior, etnicidad que no es excluyente ni se constituye en identidad principal. Cuando surge el estado este archipiélago de comunidades no desaparece, sino que pasa a quedar organizado políticamente de forma centralizada por el mismo. ¿Qué sucede, entonces, cuando el propio crecimiento histórico va socavando la autonomía de las comunidades por la emergencia de ese poder político-territorial abarcativo? ¿La creciente desigualdad social impone la fragmentación de la identidad comunal y se produce una sesura irreparable entre la élite política y la población rasa? ¿O por el contrario, aparecen mecanismos de refundación y reforzamiento de una nueva identidad colectiva?

Esto nos sitúa en el eje de indagación *del proceso de ampliación de la identidad*, a partir de evaluar el desarrollo que condujo a la transformación de algunas comunidades de aldea, en *comunidades de ciudad*, lo que expresaría las primeras formas definidamente político-territoriales de identidad colectiva. Un primer aspecto que amerita plantear la existencia de la comunidad de ciudad, es la hipótesis de la progresividad lenta e imperceptible, como cambio cualitativo para sus actores, de la transformación de la aldea en ciudad. Las bases organizacionales son las mismas: las “casas”, como unidades económico-sociales de producción y

pp. 121-33, que cuenta con otros trabajos importantes para analizar esta temática; también “The structure of Near Eastern society before the middle of the 2nd millenium B.C.”, *Oikumene* 3 (1982), pp. 7-100. Una síntesis breve y buena sobre el tema comunidad se encuentra en el libro de Ignase Alvarez Dorronsoro, *Diversidad Cultural y Conflicto Nacional*, Madrid, TALASA, 1993.

¹⁹ Ver estos planteos en I. Gelb, “Household and Family in Early Mesopotamia”, en E. Lipiński (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, Leuven 1979, p. 30 y *passim*.

reproducción social. La novedad en la ciudad es el protagonismo de las “casas” de templo y palacio (*é-dingir*, *é-gal*). A partir de estas “grandes organizaciones”,²⁰ se desarrollará un proceso de articulación político y económico, de concentración material y simbólica, recibiendo tributos, almacenando y redistribuyendo riquezas, acumulando población, preservando los registros, monopolizando el conocimiento y generando decisiones que organizan y articulan la nueva centralidad.²¹ De la comunidad local se ha pasado a las ciudades-estado; veamos si es posible pensarlas en términos de una nueva forma de comunidad, ahora políticamente centralizada.

Las fuentes ofrecen algunos indicios de la vivencia de la ciudad como comunidad. Uno sugerente es que en determinados contextos es habitual nombrar a los habitantes de la ciudad, con un título parental: hijo (*dumu*) de la ciudad, referencia que ficcionaliza la ciudad como una gran familia. Desde una perspectiva distinta, pero apuntando en la dirección de probar la idea de ciudad como comunidad, pueden considerarse las inscripciones de los gobernantes que refuerzan la imagen de unidad de los habitantes, que responden a sus requerimientos “como una sola voluntad”. Así Gudea, el famoso gobernante de Lagash, decidido a la construcción del templo Eninnu “dio las instrucciones, y todo el país de Lagash, como los hijos de una misma madre, es unánime”.²² También aquí la expresión es coherente con el mundo del parentesco, al comparar a los habitantes de Lagash como “los hijos de una misma madre”, aunque escondiendo, bajo esta alocución, la verdadera coacción del poder. Tal vez deberíamos pensar que confluyen en la conformación de la *comunidad de ciudad* factores objetivos y vivenciales de una experiencia común y la acción más o menos coercitiva del poder político que impone una solidaridad forzada. De todos modos, reconocidas fuentes como la del enfrentamiento entre Lagash y Umma o Gilgamesh y Akka, no permiten suponer que los enfrentamientos excedan el marco político para transformarse en interétnicos, ni tan siquiera en la última que involucra a la ciudad de Kish, de predominancia semita;²³

²⁰ Leo Oppenheim ha acuñado esta expresión para connotar las características especiales que poseen las instituciones de templo y palacio en la Mesopotamia antigua y diferenciarlas así, de los roles jugados por esas instituciones en otras épocas históricas. Ver su obra *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, pp. 95ss.

²¹ Obviamente esta organización económica difiere de la economía capitalista, pero tiene su propia capacidad de integración, por medio de la articulación de las dos esferas que la componen: la economía de subsistencia y la de las “grandes organizaciones”.

²² Gudea *Cylindre A XII 21-23 (Textes cunéiformes du Louvre, 8)*.

²³ Dina Katz, quien dedicó una pequeña pero densa monografía (*Gilgamesh and Akka*, Groningen, Stix, 1993) a esta leyenda, presenta un resumen de las posiciones en pro y en contra del carácter étnico o puramente político del conflicto entre Kish y Uruk (cf. pp. 16-20) y, una vez ponderados los argumentos de una y otra posición, la autora se

aparentemente la permeabilidad de la frontera étnica y la convivencia siguen siendo la norma. En la práctica, se habrán generado una multiplicidad de pertenencias: a la auténtica familia, a la aldea y a la ciudad-estado, donde la pertenencia “política”, la condición de “habitante” de un reino, *es probablemente vivenciada, en un principio, desde un espacio negativo*: el de la imposición de la autoridad que percibe tributos, prescribe levayas y trabajos obligatorios. Interesa resaltar que lograr la cohesión social es una necesidad del poder político, ya que ninguna sociedad puede mantener la estabilidad sobre la exclusiva base de la coerción.²⁴ El poder deberá apelar al universo de representaciones mentales compartidas, lo que permitirá atenuar, ya que no suprimir, las contradicciones al interior de la sociedad, consecuencia del proceso de jerarquización social. En Mesopotamia, como en todas las sociedades antiguas (y en muchas de las modernas, como demuestra la fuerza de la ideología islámica), este universo será provisto por la religión. Así, una forma de fortalecer la nueva identidad colectiva ampliada al calor del proceso político, es el intento de trascender los cultos locales (sin que éstos desaparezcan) por medio de la construcción de un panteón jerarquizado, situación que, afirma Bottéro ya es observable desde la época de los archivos de Shuruppak (ca. 2550 a.C.), cuando se formó un panteón supraregional, encabezado por los dioses Anu, Enlil, Inanna, Enki, Nanna y Utu.²⁵ A esta situación se corresponde la posición central de Nippur y su dios Enlil, que había reemplazado en la supremacía a su padre Anu. Frankfort no duda en caracterizar a esta situación como la construcción de una identidad “nacional”.²⁶ Lo chocante del término “nacional” se resuelve si se lo reemplaza por el concepto de Anthony Smith de *estado étnico*, o el que por mi parte he propuesto de *configuración etnopolítica*. Denomino así al proceso que se produce cuando “se ha logrado el desplazamiento del sistema de identidad hacia el terreno de una unidad socio-política superior, logrando la integración sobre la base de cooptar los elementos históricos acumulados, apelando a los elementos básicos de la etnicidad para lograrlo. En este contexto, las élites emergentes promueven la reelaboración de los elementos míticos y religiosos, otorgando nueva relevancia a hechos tradicionales, que acompañan y legitiman, de este modo, la construcción de la entidad

inclina decididamente, igual que en el caso de Lagash y Umma, por la motivación económica y política (pp. 20-21).

²⁴ Ver, entre otros, el trabajo de Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus, 1989 (original francés 1984).

²⁵ En E. Cassin, J. Bottéro y J. Vercoutter, *Los Imperios del Antiguo Oriente, I: Del Paleolítico a la mitad del segundo milenio* (Historia Universal, 1.2), Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 72 (original alemán 1965).

²⁶ H. Frankfort, *Reyes y Dioses*, Madrid, Alianza, pp. 38-39 (original inglés 1948).

política”.²⁷ La diferencia básica entre este concepto y el de Anthony Smith de estado-étnico es que hace hincapié en la capacidad del poder de *gestar una identidad*, es decir, las deliberadas acciones del poder político para lograr la cohesión social, la construcción del “nosotros”, diferentes de “los otros”; a lo que hay que agregar la idea del soporte que confiere la unidad del poder político y religioso a la ampliación y resignificación de la identidad étnica. El poder político intentará que las identidades étnicas flexibles y permeables de sumerios y semitas se consoliden en una noción de país unificado, *kalam* o *ki en-gi* y *ki Uri* (Súmer y Akad) que existe no por la congruencia de sus fronteras – que sabemos difusas e inestables en esta época – sino por la construcción de un espacio simbólico de soporte divino que contiene a sus habitantes y donde los gobernantes juegan un rol preciso de garantes.

Ahora bien, considerando estas hipótesis como razonablemente válidas para el espacio de dominación limitado de las ciudades estado, ¿pueden mantener verosimilitud cuando el carácter expansivo propio del poder político intenta experiencias unificadoras más amplias, como la de Sargón de Acad, que, además, pone en el tapete la hegemonía de uno de los dos grupos etnolingüísticos convivientes? O por el contrario, habrá que aceptar el planteo de Ernest Gellner, contradictorio con el de Smith, que postula la imposibilidad de la existencia de identidades colectivas en lo que denomina “estado agrario alfabetizado”?

Gellner atribuye 5000 años de antigüedad a este tipo de sociedades, por lo que las sociedades de Mesopotamia en el III milenio están incluidas en su análisis. Las mismas se manifiestan bajo una gran diversidad de formas, pero poseen ciertos rasgos básicos comunes; en palabras del autor: “La gran mayoría de sus súbditos son productores agrícolas que viven en comunidades vueltas hacia sí mismas, y están dominados por una minoría cuyas atribuciones características fundamentales son la regulación de la violencia, el mantenimiento del orden y el control del saber oficial de la sociedad, que acaba conservándose por escrito”.²⁸ Para Gellner, el eje de la explicación pasa por el surgimiento en esa época de la escritura y de una clase o estamento culto especializado, a la que denomina clerecía (*clerecy*). La centralización del poder y la cultura/conocimiento implicaría dos formas características y fundamentales de división del trabajo, con profundas consecuencias en la estructura social: la clase dirigente sería una ínfima minoría, totalmente separada de la masa de la población, y la ideología dominante no sólo no atempera sino que acentúa la desigualdad

²⁷ En mi artículo “Identidad étnica y poder estatal en la Mesopotamia del III milenio a.C. Problemas de reconstrucción histórica”, *Estudios de Asia y Africa de El colegio de México* 33, nº 2 (mayo-agosto 1998).

²⁸ E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1991, p. 29 (original inglés 1983).

de clase y el grado de alejamiento de la clase dirigente. En consecuencia “en ella (la sociedad agraria alfabetizada) casi todo se opone a la definición de las unidades políticas en función de las fronteras culturales”.²⁹

Es notorio que el grado de generalización del planteo de Gellner posibilita hacer afirmaciones que estudios históricos más puntuales matizarían considerablemente. Pero además, pareciera que Gellner no puede salirse del paradigma analítico *occidentocentrista*, en su versión moderna: su visión de las comunidades de aldea aisladas y casi autónomas y un estado totalmente divorciado de ellas, suena como un eco del planteo de Karl Wittfogel, que por otra parte recogía viejas tradiciones intelectuales presentes en Europa desde el siglo XVII, como las que se encuentran en Hobbes, Montesquieu, Adam Smith, Hegel, Johnes, e incluso Marx en su planteo del Modo de Producción Asiático.³⁰

Los avances de los estudios arqueológicos, filológicos e históricos, muestran realidades mucho más complejas y diversificadas. Imposible, en el marco de esta ponencia, hacer una extensa fundamentación que explique mi convicción opuesta a la de Gellner, por lo menos en el amplio marco temporal que culmina con el cierre del III milenio y que incluye el reino sargónida y el de la III Dinastía de Ur, pero intentaré avanzar algunas reflexiones.

Para ello, me parece importante reiterar una afirmación que es la única que hace comprensible el fenómeno de las identidades colectivas en sus aspectos contradictorios: su carácter *histórico* y por lo mismo, sujetas a transformaciones. Como ha señalado Hobsbawm: “el cambio social conlleva la necesidad de nuevas identidades”³¹ y a lo largo del III milenio, el cambio social es el que conduce primero a la formación del estado, en su forma de ciudad-estado³² y luego a sucesivas ampliaciones del dominio

²⁹ *Ibidem*, p. 25.

³⁰ Ver un recorrido sobre la conformación de la idea de absolutismo oriental en el libro de Perry Anderson, *El Estado Absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1983, “Dos notas: B: El modo de producción asiático” (original inglés 1974).

³¹ E. Hobsbawm, “Nación, estado, etnicidad y religión: transformaciones de la identidad”, conferencia inaugural del Congreso Internacional *Los nacionalismos en Europa. Pasado y presente*, Santiago de Compostela, 1993. Publicado en *Anuario 16 Escuela de Historia* (1993-94), p. 18.

³² Si bien es imposible establecer una línea nítida que delimite el momento histórico de surgimiento del estado, me sigue pareciendo más confiable señalar como fecha diagnóstica el Protodinástico con el surgimiento de la dinastías. No desconozco, de todos modos la polémica que lleva esta institución mucho más atrás, como es el caso de Marcela Frangipane, entre otros investigadores, que en su obra *La nascita dello Stato nel Vicino Oriente*, Roma-Bari, Laterza, 1996, lo hace retroceder al período tardo Uruk, en el transcurso del IV milenio. A la inversa, en algunos ámbitos académicos europeos se ha instalado la discusión acerca de si existe o no estado antes de la época moderna. La misma ha tenido poco eco en el campo de los orientalistas, pero, mas allá

político, que tienen un punto culminante en el reino de Sargón de Acad. (ca. 2340-2315 a.C.), reinado en el que considero se expresa claramente la decisión del poder político de generar una identidad colectiva sincrética entre sumerios y acadios, aprovechando la permeabilidad de la frontera étnica que se había venido gestando desde muy temprano entre ambos pueblos.

A su vez, las elaboradas formas de legitimación de la realeza sacralizada son intentos de cooptación de la religiosidad popular y de transferencia hacia la monarquía de las emociones y la devoción suscitadas por la misma, y postulo que será la unificación del poder político y religioso quien proveerá el refuerzo de la identidad colectiva por medio de la ideología del sustento divino de la realeza. Tendríamos dos movimientos convergentes de consolidación de una configuración etno-política o, en palabras de Anthony Smith, de un estado-étnico: de arriba hacia abajo, de la élite hacia el conjunto de la población, por medios burocráticos-coercitivos e ideológicos; y de abajo hacia arriba, en la medida que se delega hacia la élite gobernante sacralizada, la representación del colectivo social a través de la identificación entre rey y divinidad tutelar.³³

Las relaciones entre comunidad y dioses entendida como forma natural de vínculo primario y la apropiación de ese concepto por el poder político y los nuevos usos que le asigna, se beneficia si apelamos al concepto de “comunidades imaginadas” utilizado por Benedict Anderson. En primer término, señala Anderson “que todas las comunidades mayores que las

de cuestiones corporativas que parecen también estar presentes, negar la existencia de estados antes del estado moderno, además de expeler un aroma fuertemente eurocéntrico, deja sin lógica explicativa los procesos de concentración del poder político en las sociedades anteriores, en su singularidad, lo cual considero tiene una carga ideológica contraria al reconocimiento de la pluralidad de desarrollos históricos.

³³ Para explicarlo podría ser útil incorporar el concepto utilizado por Bruk, Cheboksarov y Chesnov de “comunidad etno-religiosa” y fusionarlo con el concepto de comunidad etno-política, cuestión que impide el límite de esta ponencia. Explican estos autores que podemos hablar de comunidad etno-religiosa en los casos en que la religión se constituye en un factor de identidad étnica; y destacan que las comunidades etno-religiosas están basadas en religiones proselitistas y no en cultos tribales, espíritus locales o antepasados deificados. Si bien no es posible atribuir a los cultos sumero-acadios un carácter semejante al de las más tardías religiones salvacionistas como el cristianismo o el islamismo, entiendo que esta premisa se cumple en Mesopotamia en el período que estoy analizando, ya que en el proceso de consolidación del poder político, son los líderes políticos (a la vez religiosos) los que van a llevar a cabo el “proselitismo religioso”. Lo logran apropiándose del vínculo con los dioses, medio de legitimación de su poder y promoviendo la superación de las formas primarias de adhesión religiosa al elaborar un panteón jerarquizado de dioses, en un claro intento de trascender los cultos locales. Ver S. I. Bruk, N. N. Cheboksarov y Y. V. Chesnov, “National Processes in Asiatic Countries Outside the URSS”, en *Races and Peoples, Contemporary Ethnic and Racial Problems*, Moscow, Progress, 1974, p. 204.

aldeas primordiales de contacto directo (y quizá incluso éstas) son imaginadas”,³⁴ afirmando de este modo la necesidad de factores que excedan el plano físico para generar identificación y reconocimiento de pertenencia. Este plano virtual, sin embargo, estaría en estrecha correspondencia con determinadas condiciones objetivas que sustentan que cada “comunidad imaginada” sea tal y no otra en momentos históricos determinados. Dentro de esas condiciones objetivas, formando parte de la mismas, estarían las mentalidades que permiten precisamente “imaginarlas”. Todo lo cual conforma los “sistemas culturales” sobre los que se apoyan las comunidades.³⁵ Anderson describe lo que él considera como “comunidades imaginadas” anteriores a la comunidad imaginaria moderna (la nación): estas son las que él denomina “comunidad religiosa” y “comunidad dinástica”, de las que señala: “éstos dos sistemas eran, en su apogeo, marcos de referencia que se daban por sentado, como ocurre ahora con la nacionalidad”.³⁶

¿Cómo no dar por sentado que se participaba de una comunidad religiosa conformada por un panteón reconocido de dioses? ¿Cómo no dar por sentado que se formaba parte de una comunidad dinástica, si la realeza había sido sacralizada, y la sola realidad de cada ocupante del trono (incluidos los usurpadores), es entendida como una decisión divina? Este planteo no excluye la existencia de los localismos y complejas y aún contradictorias relaciones de solidaridades parentales y locales, como tampoco quedan excluidas hoy bajo la “fraternidad” identitaria del estado-nación.³⁷

Uno de los valores de los planteos de los autores que se vienen analizando está en la superación de una cierta unilateralidad hacia lo político que suele teñir las apreciaciones del desarrollo histórico de Mesopotamia, al poner de relieve el sustrato cultural y religioso; particularmente al explicar Anderson, esas expresiones políticas como “sistemas culturales”; ello hace necesario enfocar el tema de la cultura

³⁴ B. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993, p. 24 (original inglés 1986).

³⁵ Anthony Smith parece no haber comprendido cabalmente el sentido de “imaginario” que emplea Anderson. No se trata de una ficción como él parece entenderlo en p. 380 del artículo citado, sino de una posibilidad de representación mediada por una cultura y mentalidad comunes.

³⁶ Anderson, *Comunidades*, cit., p. 30.

³⁷ Hay importantes obras que dan cuenta de esta complejidad en la Mesopotamia Antigua. Son fundamentales los Coloquios compilados por André Finet, *La Voix de l'opposition en Mesopotamie*, Bruxelles, Institut des Hautes Etudes de Belgique, 1973; *Les pouvoirs locaux en mesopotamie et dans les regions adjacentes*, *ibidem*, 1982. También debe considerarse el trabajo de Norman Yoffee, “Political Economy in Early Mesopotamian States”, *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), donde, por otra parte, no acepta la dimensión étnica de los conflictos en la época súmerica-acadia.

generada por una élite, su relación con la ideología del poder y con las masas iletradas. Según el autor, a diferencia de las naciones modernas, las comunidades antiguas tenían una peculiar idea acerca de la admisión de miembros en la comunidad, debido precisamente al carácter sacro de su lengua, lo que hacía que el “bárbaro” que aprendía la lengua, quedara integrado en la comunidad.³⁸ Este, a mi modo de ver, sería uno de los aspectos que explica el deliberado bilingüismo súmero-acadio, por medio de la aceptación de la lengua sumeria, como lengua sacra, por parte de los grupos dominantes acadios durante la dinastía sargónida, creando un tejido de solidaridad de clase, que atraviesa las diferencias étnicas y promueve, desde el poder la integración.

Pero la cuestión más apremiante para ponderar la existencia de identidades colectivas, es, más allá de la integración interétnica de la clase dominante, la posibilidad de considerar la integración del conjunto de la sociedad. He señalado la importancia de la religión como argamasa unificadora, y quisiera centrar la cuestión en la cultura compartida. Es evidente, como se analizara *supra*, el carácter clasista de la cultura letrada, lo que es el fenómeno inverso al de la alfabetización en la construcción de las naciones modernas. Pero tal vez no debiéramos despreciar, *la capacidad de integración de la cultura oral y visual* y las mediaciones que se generarían entre letrados e iletrados. No hay duda de que la arquitectura templaria y palatina representan un mensaje claro sobre los atributos del poder, que tiene una penetración mucho mayor que cualquier mensaje escrito, en una sociedad mayoritariamente iletrada; lo mismo puede decirse de las celebraciones rituales, con su persuasiva teatralidad y efecto “propagandístico” (a despecho del anacronismo, este término es explicativo). La explicación debe buscarse, tal vez, en la fragilidad de lo político para garantizar el sentimiento de comunidad, en contraposición con la fuerza de las representaciones simbólicas compartidas. Como ha señalado Michael Mann refiriéndose a las “civilizaciones prístinas” (entre ellas Mesopotamia): “una cultura centrada en la religión aportaba a la gente que vivía en condiciones parecidas en una región extensa, una identidad colectiva normativa y una capacidad para cooperar, que no era intensa en su capacidad de movilización, pero que era más extensiva y difusa que la que aportaban el estado, el ejército o el modo de producción”.³⁹

Esa fragilidad de lo político, queda demostrada en la inestabilidad de la construcción de los estados. Si bien es inadecuado generalizar y cada derrumbe estatal debe explicarse por los acontecimientos precisos que lo involucran, sí es posible detectar procesos generales que los condicionan.

³⁸ Anderson, *Comunidades*, cit., p. 33.

³⁹ M. Mann, *Las fuentes del poder social*, Madrid, Alianza, 1991, I p. 41 (original inglés 1986).

Uno de ellos es el que demuestra la imposibilidad de existencia de un estado-nación en sentido moderno, basado en un importante rol del estado en la gestión económica, la integración cultural por medio de la educación pública y en la participación cívica. Si bien parece una verdad de perogrullo, no está demás señalar que en Mesopotamia del III milenio a.C., como en la mayoría de los estados antiguos, las fuerzas políticas hegemónicas no pueden concretar la necesaria identificación entre la población rasa y ellos, pesar de la apelación a una ideología del poder basada en el sustento divino de la legitimidad de la realeza.⁴⁰ Las identidades colectivas se encuentran simultánea y contradictoriamente tironeadas entre las difusas lealtades étnicas originarias, las solidaridades locales y las “comunidades dinástica y religiosa”. De ahí que el esfuerzo de los gobernantes no alcance, al final del reinado sargónida, para evitar que el sincretismo súmero-acadio, expresión de una pretendida identidad etnopolítica, se fragmente nuevamente, e incluso se tensen las relaciones interétnicas por el predominio político de uno de los grupos étnicos convivientes (el acadio) dando lugar a una nueva configuración etnopolítica, esta vez de base sumeria, la que se consolida (aunque también de forma precaria, como demostrarán los acontecimientos posteriores), en el reinado de la III Dinastía de Ur (2112-2004 a.C.).⁴¹

El recorrido efectuado, a partir de cotejar el valor heurístico de conceptos acuñados desde distintos ámbitos de las Ciencias Sociales para desentrañar el sentido y las características de las identidades colectivas pre-modernas y las posibilidades comparativas con los procesos identitarios de la modernidad, permiten las siguientes primeras inferencias:

1. Un aspecto fundamental común a los procesos premodernos y modernos, es la necesidad de mantener la cohesión a pesar de las contradicciones inevitables que se producen al interior de toda sociedad, especialmente las divisiones de clases en la sociedad estatal. Para garantizar su eficacia en este problema, el poder debe apelar no sólo a la coerción, sino a la base cultural común, al

⁴⁰ He desarrollado el problema de la diferenciación entre población rasa y élite en el artículo “Tolerancia, segregación y victimización de las relaciones humanas en la Mesopotamia Antigua”, en el n° 1 de *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural (CEDCU)*, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, 2001.

⁴¹ La interpretación de los acontecimientos que desembocan en el colapso del estado sargónida, el carácter de las rebeliones que sacudieron esta época, forman parte de la discusión más general acerca del peso de la dimensión étnica en la relación entre sumerios y acadios que he abordado junto a Jorge Silva Castillo (El Colegio de México) en la ponencia “Diversidad étnica, integración o victimización en la Mesopotamia del III milenio a.C.”, presentada al *XI Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA)*, México D.F., noviembre 2003.

universo simbólico compartido que permita superar la fragmentación social y generar un consenso hacia el centro político y un sentimiento de fraternidad, reforzado en la dupla *nosotros/los otros*. La ideología del poder debe construir una legitimidad que, en las sociedades modernas se basa en el ejercicio cívico del voto ciudadano, y en las sociedades que hemos analizado, en la elección divina y el mantenimiento del orden universal que ello garantiza.⁴²

2. Más allá de la creencia en que el universo compartido de la identidad colectiva está establecido desde remotos orígenes, los procesos históricos modelan y remodelan permanentemente esas identidades, siendo una multiplicidad y a la vez particularidad de factores los que promueven la permanencia, fusión, desaparición o actualización de las mismas, destacándose entre ellas la acción intervencionista del estado. Esta realidad cabe con igual rigor a la actual forma predominante de identidad colectiva: el estado-nación.⁴³
3. Los conceptos tomados de diversos autores y campos disciplinares (antropología, sociología, historia), aunque no acuñados para el recorte témporo-espacial aquí propuesto, han resultado un estímulo a la indagación y a la reflexión teórica que considero necesaria y productiva en el campo de los estudios antiguo-orientales.

⁴² Vale hacer una última reflexión: son pocos los estados-nación modernos que pueden ostentar las características de legitimidad basada en el ejercicio del voto. Además de considerar todos los países en lo que esto no ocurre, debiera también tenerse en cuenta la desnaturalización del mismo, el peso de los medios de comunicación de masas como difusores de la ideología del poder y también los casos, hoy dramáticamente visibles, en que es la religión la base de la nacionalidad y aún del estado.

⁴³ Anderson, en la obra que venimos citando, en cita al pie, en página 12, correspondiente al Prólogo a la Segunda Edición, consigna el siguiente impactante planteo de Hobsbawm: “Hobsbawm ha tenido el valor de llegar a la conclusión, a partir de esta explosión de estudios, de que la época del nacionalismo se acerca a su fin: el búho de Minerva levanta el vuelo al caer la noche”.

Shekelesh

Evidenze storiche su uno dei Popoli del mare*

Antonio Giuffrida

Abstract

About the Shekelesh we have in general few historic data, such as their two raids in Egypt (in 1207 and 1174 BCE); few cuneiform data from Ugarit archives; owing to two later Egyptian records (the “Onomasticon of Amenope” and the “The Report of Wenamun”), we became acquainted with their settlement in Palestine and, finally, we discovered that by the end of the II millennium BCE the Shekelesh suffered a massive invasion – mainly affecting Dor (the capital of the area under their control) – carried out by the Cananean-Phoenician people coming from the North. Ever since then no more archeological traces have been found. The aim of this work is to try and broaden our knowledge. After outlining a historical and iconographical profile, typological comparisons will be made in order to highlight the architecture (the naval architecture in particular), the typology of burials, the ceramics, the worship objects and anything that might give us any kind of information on whom exactly these people were.

*Arrivai a Dor, una città dei SKL, e Bidir, suo
governante, fece sì che mi fossero portati cinquanta
pani, un recipiente di vino e una zampa di bue
Wenamun*

La storia degli Shekelesh (o Tjeker) è strettamente legata a quella della città di Dor. L’analisi archeologica di questo popolo inizierà infatti da questa città situata sulla costa siro-palestinese; ma la difficoltà di poter distinguere esattamente questa etnia dal contesto dei Popoli del mare, ci porta a formulare alcune domande a cui tenteremo di rispondere:

1. è effettivamente possibile separare questo gruppo dal contesto dei Popoli del mare?
2. è possibile arrivare alla conclusione che gli Shekelesh ebbero breve esistenza e che dove si intravedono le loro tracce si può notare un loro assorbimento da parte della cultura fenicia?

La distinzione all’interno dei Popoli del mare, un insieme di popolazioni che accoglievano diverse etnie, costumi, e un diverso tipo di vivere, è storicamente legata alla cultura egizia, quella che maggiormente ci

* Le figure a cui si farà riferimento nel corso di questo saggio sono raccolte nel volume di supplemento agli Atti.

informa della loro esistenza. Se all'inizio, quando nel 1881 furono identificati e designati dall'egittologo francese G. Maspéro come «Popoli del mare», si credette romanticamente opportuno qualificarli come mercenari che senza avere esattamente una politica e un controllo determinato vagavano piratando e saccheggiando regni e città, oggi l'archeologia è venuta in possesso di importanti dati che consegnano definitivamente questi popoli alla storia.¹

Non mi dilungherò in questa sede ad elencare gli eventi che caratterizzano la storia dei Popoli del mare; mi soffermerò solo in questa premessa a ricordare che tipo di mondo conosciuto si presentava intorno al 1200 a.C. davanti a queste genti (anche se in realtà si dovrà parlare di intere famiglie, come del resto vengono rappresentate nei templi egiziani). Si va ormai delineando l'evidenza che vi furono due momenti che caratterizzarono la presenza dei Popoli del mare sui litorali sud-anatolici, siro-palestinesi e ciprioti:² una prima ondata, di cui l'archeologia non riesce ancora a precisare e caratterizzare la cultura materiale,³ avvenuta durante il periodo precedente a Merneptah, (1212-1202 a.C.), faraone della XIX dinastia, ed una seconda ondata segnata dalla caratteristica ceramica micenea IIIC (ceramica locale), apparsa non prima del 1185 a.C. ca.

La situazione geopolitica del Vicino Oriente tra il XIII e l'XI sec. vede da una parte la distruzione dell'impero ittita e dei paesi che ad esso si collegavano economicamente e forse anche politicamente (Ugarit, Alashiya, Tel Nami?, etc.), dall'altra l'evidenza di nuove presenze militarmente organizzate (ma in realtà non lo erano nel momento in cui avvennero i fatti) di cui la storia solo negli ultimi tempi sta ritrovando i resti. Tutto ciò, unito a un consistente cambiamento dei fenomeni fisico-atmosferici della natura (mutamento climatico, carestie, epidemie e

¹ L'espressione «Popoli del mare» è sicuramente oggi inappropriata per diversi motivi. Principalmente perché questi popoli non avevano per origine nessuna isola né costa in particolare; infatti i loro movimenti e le loro attività non erano limitate al mare o alle regioni costiere. Probabilmente tra tutti questi popoli, l'unico che viene descritto come «residente nelle isole» o meglio «che possiede le proprie terre nel mare», come si può evincere dalla stele di Athribis, fu il popolo degli Ekwesh/Achei/Micenei.

² Cfr. Drew 1993: 11-12. In particolare per ciò che riguarda le migrazioni dei Popoli del mare: pp. 48-72.

³ Alcuni studiosi sostengono che l'impossibilità di caratterizzare materialmente questi popoli deriva dal fatto che essi usavano regolarmente la ceramica micenea IIIB come fosse la propria, il che rivoluzionerebbe l'idea che l'etnia micenea non fosse unicamente greca, ma che comprendesse differenti gruppi etnici indoeuropei legati alla prima ondata di genti indoeuropee (e distinti pertanto da quelli che caratterizzarono la seconda ondata proprio sul finire del XIII sec. a.C.), nascosti storicamente sotto un unico velo. Ciò porterebbe in parte a giustificare la stessa presenza dei Micenei/Achei/Ekwesh all'interno dei Popoli del mare che, fuggendo dalle loro terre per il sopraggiungere di nuovi conquistatori, cercavano in Oriente la possibilità di insediarsi.

probabilmente terremoti), segnò la fine di un'epoca, quella del mondo del Tardo Bronzo.⁴

L'impero ittita, con capitale Hattusa, durante l'ultimo secolo della sua esistenza aveva dovuto difendersi da numerosi nemici. Anche se successivamente alla Battaglia di Qadesh aveva normalizzato le relazioni politiche con l'Egitto, si trovava a dover frenare: a sud-sudest, la potenza assira; a nord-nordest le pericolose tribù dei Kashka e degli Azzi; a ovest il nemico forse più pericoloso, quello degli Ahhiyawa⁵ (Micenei o Micenei residenti in Anatolia?), che spingevano sempre più i regni dell'Anatolia occidentale a ribellarsi all'imperatore, e andavano guadagnando sempre più terreno; a sud i cosiddetti Lukka, popolazioni difficilmente controllabili per la loro stessa natura seminomade e prive di un'organizzazione politica rappresentativa, che si facevano sempre più pericolose e vogliose di liberarsi dell'imperatore oppressore; ed infine a sud, la nascita di un nuovo stato di Tarhuntashsha, esattamente nel posto in cui doveva trovarsi lo sbocco ittita al commercio marittimo (cioè nei pressi del porto di Ura).⁶ Come se non bastasse, anche all'interno della stessa famiglia reale sul finire del secolo iniziarono delle dispute dinastiche per la successione al trono. Tutto ciò contribuì al totale collasso dell'impero. Probabilmente,⁷ una ribellione contro la potenza ittita fu organizzata all'indomani della morte di Hattushili III, l'ultimo grande imperatore ittita. Essa fu sicuramente fomentata dalla grande potenza degli Ahhiyawa (probabilmente identici agli Ekwesh ricordati da Merneptah nel 1207 a.C. ca.), ma comprendeva principalmente le diverse etnie presenti nel territorio Lukka (tra cui, come si vedrà, si dovranno collocare gli Shekelesh) e altre genti provenienti da altre zone del Mediterraneo, tra cui i Teresh e soprattutto gli Sherden (forse già attivi come mercenari dalla metà del II millennio). La ribellione nacque non a caso in Cilicia,⁸ o più in

⁴ Per un quadro riassuntivo di tutti i fenomeni che portarono al cambiamento del 1200 a.C.: Drews 1993.

⁵ Nei testi ittiti, il re degli Ahhiyawa viene sempre menzionato all'interno dei cinque grandi regni presenti sulla terra a quel tempo come «il grande re»: cfr. Redford 1992: 242.

⁶ Singer 1987: 213-17.

⁷ Esistono diverse teorie sull'origine dei Popoli del mare e sui motivi che li portarono a compiere distruzioni e saccheggi. Alcuni studiosi propendono per un'origine cretese (soprattutto per quanto riguarda i Filistei), altri per un'origine illirica, balcanica, anatolica o addirittura fuori del Mediterraneo. Cfr. Albright 1975: 508-9 e 512ss.; Barnett 1975: 361-69 e 371ss.; Singer 1988: 241-50; in ultimo Niemeier 1998. In questa sede rielaborerò i dati in maniera personale, seguendo la teoria di base proposta da Mellaart, Singer e Zangger, che vede gli eventi iniziare e propagarsi dall'Anatolia sud-occidentale.

⁸ Più esattamente nel territorio dei Lukka. Come viene ricordato dall'ormai celebre passo RS 18.147, il re Ammurapi di Ugarit, in risposta ad una richiesta d'aiuto del re di

generale nell'Anatolia sud-sudoccidentale, dove già dal Medio Bronzo dovevano esistere importanti nodi commerciali fortemente influenzati dalla cultura minoica.⁹ Successivamente si propagò a Cipro/Alashiya e in Siria del Nord¹⁰ e quindi verso sud. Alcuni studiosi credono che alcuni gruppi di Popoli del mare, precedentemente alla distruzione della città di Ugarit, fossero già stanziati sia in una parte di Cipro che nel Golfo di Alessandretta.¹¹

Per lungo tempo si è pensato che Ramses III avesse fermato i Popoli del mare, per via terrestre e navale, a Djehi nei pressi di Arado. Oggi si è più inclini a ritenere che le diverse battaglie raffigurate nei rilievi di Medinet Habu siano in realtà un riassunto iconografico di numerosi episodi avvenuti non in un unico luogo, e che i Popoli del mare raggiunsero solo via mare il Delta del Nilo, mentre via terra furono fermati in Siria meridionale (antica Fenicia settentrionale).¹²

Proprio in questo periodo comincia ad apparire, inizialmente ad Ibn Hani¹³ porto di Ugarit e poco dopo lungo tutto il litorale cilicio, siro-palestinese e cipriota, la prima presenza archeologica di questi popoli, la ceramica micenea IIIC; cioè ceramica micenea molto simile alla precedente IIIB, ma con la grande differenza di essere fabbricata *in loco*.¹⁴ Essa compare per il momento solo nei siti costieri, porti e scali commerciali utilizzati come semplice attracco. Solo successivamente si potrà parlare di una presenza stabile con nuove costruzioni tipiche dei Popoli del mare. Queste strutture, precedentemente percepibili solo a Cipro, compaiono ora non

Cipro/Alashiya (probabilmente la parte orientale dell'isola con a capo la regione di Enkomi), riferisce di una drammatica situazione in cui una ribellione per mare doveva essere iniziata nel paese dei Lukka, dove si trovavano infatti le sue navi in aiuto dell'imperatore ittita; contemporaneamente tutte le sue truppe e i suoi carri si trovavano a difendere l'imperatore in territorio ittita; e come se ciò non bastasse, sette navi nemiche avevano già attaccato la sua città.

⁹ I rapporti tra i Popoli del mare e i Minoici potrebbero essere molto più stretti di un semplice contatto dovuto a scambi commerciali. Come suggerisce Albright, nella tradizione biblica, derivata dalle fonti filistei, c'è una forte caratterizzazione dell'elemento filisteo come derivante da quello minoico/cretese. Cfr. Albright 1975: 512.

¹⁰ Diversi documenti ittiti e ugaritici attestano questa situazione di costante pericolo e allerta: cfr. Bryce 2001: 406ss.

¹¹ Il fenomeno della pirateria collegata con il popolo dei Lukka non è sicuramente un fatto nuovo. Già nel XIV sec. a.C. il faraone Akhenaton si lamentava con il re di Alashiya perché questi aiutava e favoriva le razzie di pirati dirette contro il suo litorale da parte di genti che vivevano nel territorio dei Lukka. Ma il re di Alashiya rispondeva che in realtà lo stesso stava accadendo nelle sue terre. Cfr. Bryce 2001: 409.

¹² Cfr. Bryce 2001: 412.

¹³ Cfr. Badre 1983.

¹⁴ Cfr. Mazar 1988: 252-57.

solo nelle città costiere cananee o cipriote, bensì anche all'interno. Lo schema e l'organizzazione di queste nuove città non è del tutto chiaro, anche se risulta essere radicalmente differente dal concetto di città che avevano i Cananei,¹⁵ essendo molto più grandi, con vaste ed elaborate strutture architettoniche civili, ma soprattutto difensive e navali.¹⁶

In generale, si può ritenere che qualcosa cambiò nuovamente all'incirca intorno al 1050 a.C. A partire da questo momento, la presenza di questi Popoli del mare sia sul litorale palestinese che su quello cipriota assume connotati differenti. Gli Sherden, il più antico tra questi popoli, che si erano probabilmente insediati nella valle di Akko, ora escono di scena e non si hanno più tracce di loro in Oriente. I Denyen – altra etnia che come si vedrà si era stanziata principalmente sulle coste cipriote e probabilmente tra il territorio degli Shekelesh e quello dei Peleset, forse a nord di Tell Qasile, da dove si allontanarono quasi subito per dirigersi verso l'interno (Tel Dan) – non sembrano più percepibili sul piano archeologico sulle coste del Mediterraneo. I Peleset, sicuramente l'etnia dominante all'interno della coalizione, quella che meglio si denota archeologicamente, si espansero verso nord e verso l'interno entrando in un conflitto 'storico' con gli Ebrei; furono comunque quelli che riuscirono a sopravvivere meglio alle continue pressioni nemiche e a essere documentati sino al periodo romano.

Degli Shekelesh, invece, sappiamo che sul finire del II millennio (almeno per ciò che riguarda la città di Dor, capitale del territorio sotto il loro controllo) subiscono una cruenta invasione da parte di genti cananeo-fenicie che venivano da nord. Dopo di che il nulla: non se ne hanno più tracce archeologiche.

In questo lavoro si tenterà di allargare le nostre conoscenze, e di evidenziare con confronti tipologici l'architettura (in particolare quella navale), la tipologia delle sepolture, la ceramica, gli oggetti di culto, e tutto ciò che possa darci una seppur minima informazione su chi fossero esattamente queste genti.

Il nome: Shekelesh, Shekelaya, Tjeker, Sikil, Siculi?

Cercando di dare un po' d'ordine alle numerose e differenti citazioni provenienti da diverse zone geografiche del Vicino Oriente, riguardanti a mio avviso un unico *ethnos*, quello appunto degli Shekelesh, si proverà a elencare quelli che sono i diversi nomi usati per indicare questo popolo: *Shekelesh/Shikila*, *Sheqelaya/Shikalayu*, *Tjeker/Zeker*, *Sikil*, *Sikeloi*. Lasciando per un momento da parte il problema dell'analogia tra gli Shekelesh, i Sikeloi attestati in Sicilia durante il I millennio a.C. e gli Sheqelaya (la

¹⁵ Stager 1995: 335.

¹⁶ Si veda di seguito la parte dedicata all'architettura.

versione ittita dello stesso nome), si noterà come tra i restanti nomi l'unico che si differenzia nettamente dagli altri sia quello di Tjeker/Zeker.

Tale differenza dipende dal fatto che non è possibile distinguere se il primo grafema corrisponda a una *tj*, *s*, o *z*; ciò, pur se per differenti motivi, vale anche per la liquida finale *l* o *r*. Quindi ecco spiegato perché in alcuni testi si ritrova *SKL*, mentre in altri *TJKR*.¹⁷ Questo nominativo, inoltre, ci viene tramandato unicamente dalle fonti egiziane e solo a partire dal periodo di Ramses III (1182-1151 a.C.), faraone della XX dinastia. Il nominativo Shekelesh risulta invece essere più antico; compare per la prima volta nei rilievi del tempio di Karnak che narrano gli eventi della I Guerra Libica, dove la vittoria di Merneptah sui Libi viene inflitta anche ai loro alleati, gli «stranieri che provenivano dal nord». Tra questi, insieme a Sherden, Ekwesh, Teresh e Lukka, sono citati anche gli Shekelesh. Questo popolo del mare viene ricordato successivamente solo da Ramses III nei rilievi di Medinet Habu, dopo di che scompare e non viene più citato.

Probabilmente, come sostiene Lehmann, non vi fu alcuna differenza tra Shekelesh e Sikil/Tjeker.¹⁸ Entrambi compaiono insieme solo nelle pareti del tempio di Medinet Habu; inoltre secondo la teoria di Mellaart, potrebbero appartenere alla stessa etnia o gruppo di genti stanziati nella medesima zona geografica, quella dei Lukka in Anatolia meridionale;¹⁹ a comprova di ciò il suffisso *sh*, tipico della maggioranza dei Popoli del mare menzionati da Merneptah, potrebbe indicare in un'ottica egiziana una connotazione topografica legata all'Anatolia. Sembra quasi che un filo unisca i Lukka (menzionati da Ramses II nella Battaglia di Qadesh e da Merneptah a Karnak), gli Shekelesh e i Sikil, come ad evidenziare tre diversi momenti di uno stesso popolo. Ciò potrebbe essere provato dalla possibilità che Ramses III abbia voluto inserire arbitrariamente nei rilievi di Medinet Habu, per puri fini propagandistici e mescolando in un gran calderone avvenimenti accaduti in diversi momenti storici, non solo gli Shekelesh (di cui tra l'altro sembra non esistere un'iconografia precisa), ma anche i Teresh (che invece figurano solo iconograficamente e non nel gruppo di cui parla l'iscrizione).

Un'altra prova di tale ipotesi ci è fornita dal *Papiro Harris*. Da questo documento, scritto all'epoca di Ramses IV, ma che si riferisce agli eventi della Guerra Libica intrapresa da Ramses III, sono completamente esclusi gli Shekelesh. In un passaggio chiave (I, lxxvi 6-10), vengono infatti descritte le diverse sorti toccate ai Popoli del mare dopo la loro sconfitta (parla Ramses III): «Rispedii i Denyen alle loro isole, mentre i Tjeker/Sikil e i Peleset/Filistei furono fatti cenere. Gli Sherden e i Weshesh del mare fu-

¹⁷ Singer 1988: 245; Rainey 1982: 134; Edel 1984: 7.

¹⁸ Cfr. Lehmann 1979: 481; Dothan 1989: 64.

¹⁹ Mellaart 1978: 72.

rono resi inesistenti, catturati tutti insieme e portati come schiavi in Egitto come le sabbie della spiaggia».

Questo passaggio è di notevole importanza perché ci dà un'indicazione di come, già una generazione successiva al momento in cui avvennero i fatti, si ridimensionino in parte alcuni elementi che potrebbero rientrare in una politica propagandistica di Ramses III;²⁰ in particolare quella di inserire sia Shekelesh che Sikil, come se fossero due popoli distinti per aumentare la portata della sua azione vittoriosa. Inoltre, il passaggio ci dà una sistemazione geopolitica contemporanea a Ramses IV, il che significa che in quel momento tale situazione era rispecchiata nella realtà.

I Denyen, che andranno probabilmente identificati con Danaoi/Achei, furono gli unici che non furono annientati, bensì rinviiati alle loro isole, in particolare – si pensa – a Cipro e alle isole dell'Egeo.²¹ Si potrebbe pertanto accostare i Denyen di Ramses III agli Ekweh presenti nella *Stele di Athribis* del periodo di Merneptah, dove è specificato che furono l'unico tra i Popoli del mare ad avere il proprio paese sul mare, quindi a vivere su isole.²²

In questo lavoro in ogni caso Tjeker e Shekelesh saranno considerati come un unico popolo del mare che chiameremo, per semplificare, Shekelesh.

Le fonti storiche sugli Shekelesh

Le fonti storiche riguardanti in generale i Popoli del mare sono molto poche. La Bibbia si concentra quasi unicamente sui Peleset/Filistei, mentre non c'è traccia degli Shekelesh (come neanche degli Sherden e dei Denyen). L'unica menzione fatta è riguardo alla città di Dor. Questa appare nella lista delle città cananee che non furono conquistate da Manasseh (Giosuè 17,11).²³

Notizie contemporanee riguardanti gli Shekelesh arrivano dalle fonti non bibliche. Mentre i testi ittiti sembrano tacere riguardo agli Shekelesh

²⁰ Riguardo a tale proposito propagandistico cfr. Bryce 2001: 414. È interessante notare inoltre come Ramses III dichiari di avere riportato una vittoria pure sugli Ittiti, quasi a volersi dipingere come il grande vincitore su tutti i nemici presenti e passati: cfr. Bunnens 1986: 235 e nn. 99-100.

²¹ Non sarebbe quindi un caso che l'isola di Cipro (o meglio, solo parte di essa), da questo momento in poi non venga più designata come Alashiya, bensì come Yadanana (cioè isola dei Danaoi). In realtà per questo popolo si è anche esaminata la possibilità di uno stanziamento tra il territorio degli Shekelesh e quello dei Filistei, e che successivamente all'azione espansionistica di quest'ultimi si fossero diretti verso l'interno sino a raggiungere Tel Dan: cfr. Yadin 1968; Barnett 1975: 377; Dothan 2002: 257-59.

²² Sandars 1978: 114.

²³ Stern 2000: 197.

(termine utilizzato solo nei testi egiziani per indicare le due incursioni in Egitto da parte di questo popolo, 1207 a.C. e 1174 a.C.), qualche notizia ci giunge dai testi siriani. Dai testi in cuneiforme di Ugarit (RS 34.129) sappiamo infatti che un abitante della città, Ibnadussu, fu catturato da un gruppo di Shekelesh mentre saccheggiavano Ugarit e che in seguito riuscì a scappare. Il re ittita, Shuppiluliuma II, ordinò quindi che Ibnadussu fosse interrogato. Dall'interrogatorio emerge che gli Shekelesh vivevano sulle navi:²⁴ «Gli ho ordinato di prendere in considerazione Ibnadussu, che è stato preso prigioniero dagli Shiqalaya, che vivono sulle navi ... Ora invia Ibnadussu, che fu catturato dagli Shiqalaya, a me. Lo interrogherò sul problema della Shiqila e, in seguito, potrà tornare a Ugarit».

Il grosso delle nostre informazioni sugli Shekelesh in ogni caso ci giunge dalle fonti egiziane. Come si è già visto, il primo faraone a citare nei testi egiziani gli Shekelesh fu Merneptah, figlio di Ramses II. Quest'etnia è menzionata in particolare in tre occasioni, tutte cronologicamente riferite al V anno del suo regno (1208 a.C.): nelle 80 linee inscritte sul VI pilone del tempio di Karnak, nelle 35 linee (leggibili) della *Stele di Athribis* ritrovata sul Delta e nelle 28 linee della *Stele della Vittoria*, scoperta da Petrie nel 1896 nel tempio funerario del faraone a Tebe.

Merneptah²⁵ però, quando si riferisce agli Shekelesh, si limita solo ad osservare che erano «genti che venivano dalle terre del nord» e glorificando la sua vittoria, ci dà un'ulteriore informazione: specifica di aver catturato un gran numero di prigionieri, tra cui 222 Shekelesh.²⁶

Successivamente, Ramses III ricorda nei rilievi di Medinet Habu²⁷ tre occasioni in cui espresse la sua azione di forza contro gli Shekelesh: nell'anno V, VIII e XI del suo regno. Mentre nel V anno (1182 a.C.) e nell'XI anno (1176), in occasione delle celebrazioni della vittoria sui Libici (l'invasione libica), il faraone ci dice, senza specificare esattamente, che tra i popoli che aiutarono i Libici *alcuni erano guerrieri di terra mentre altri di mare*; nell'VIII anno (1179), anno in cui avvenne lo scontro con i Popoli del mare, parla di un *complotto tra gli stranieri nelle isole* e della stipulazione di una *confederazione tra questi popoli*.

Diversamente da come abbiamo visto nel successivo *Papiro Harris*, dove è specificato che il faraone annientò tre dei popoli che appartenevano alla confederazione (Denyen, Peleset e Shekelesh), nell'iscrizione di Medinet Habu la vittoria del faraone fu totale e i Popoli del mare vennero cacciati definitivamente dall'Egitto.

²⁴ Dietrich e Loretz 1978: 53-56; Lehmann 1979; Singer 1988: 246; Wachsmann 2000: 104.

²⁵ Per uno studio recente sui documenti riguardanti i Popoli del mare durante Merneptah cfr. Hasel 1994.

²⁶ Cfr. nn. 588 (Karnak) e 601 (Stele di Atribis).

²⁷ O'Connor 2000: 86-93.

Le ultime notizie su questo popolo ci giungono da due brevi e più tardi documenti egiziani: l'*Onomasticon di Amenope* e il *Racconto di Wenamun*. L'*Onomasticon di Amenope*,²⁸ datato tra la fine del XII e gli inizi del XI sec. a.C., includeva una lista di nomi di città di Siria e Palestina con relative tribù di appartenenza. Riguardo agli Shekelesh, si fa riferimento al loro stanziamento in Palestina tra gli Sherden a nord e i Peleset a sud. Il secondo documento egizio, più dettagliato, è il cosiddetto *Racconto di Wenamun*,²⁹ datato alla prima metà dell'XI sec. a.C.; si basa su un rapporto ufficiale e contiene l'unico riferimento all'appartenenza di Dor agli Shekelesh.³⁰

L'iconografia

Il problema delle raffigurazioni dei Popoli del mare risiede principalmente nella 'soggettività' con cui gli Egiziani raffigurarono queste genti, poiché la maggior parte delle indicazioni iconografiche che possediamo su di esse proviene dall'Egitto e in particolare dal tempio di Medinet Habu.

Studi iconografici sono stati fatti anche sulla coroplastica, bronzistica e pittura su ceramica provenienti da Cipro, dalla Palestina, dall'Egeo e dalla Sardegna; però, quantunque si possano rintracciare caratteristiche analoghe nei diversi luoghi di rinvenimento, nulla ci conferma l'appartenenza alle diverse etnie (tav. I, fig. 1).

La dubbia attendibilità dei rilievi del tempio di Medinet Habu sarebbe spiegata da un lato dal bisogno degli Egiziani di razionalizzare i nuovi eventi destabilizzatori di un sistema economico-politico in crisi, e dall'altro dalla volontà di proporsi come unica potenza del mondo antico che riesce a superare il momento critico con la forza; vista in quest'ottica la vittoria su una formazione di popoli distinti, con differenti attributi iconografici, giustifica perfettamente la politica propagandistica del faraone. Inoltre, sembra che Ramses III riprenda immagini ed espressioni già utilizzate nel Tempio di Karnak da Ramses II e da Seti I.³¹

Cercando ad ogni modo di evincere quanto più possibile da questi rilievi, si noterà come nella famosa scena della battaglia navale dei sei differenti gruppi etnici che compongono i Popoli del mare menzionati da Ramses III, solo due gruppi sono raffigurati su navi e si distinguono nettamente: il primo gruppo, caratterizzato da un elmo munito di corna, che viene ormai indiscutibilmente associato agli Sherden, si differenzia da un secondo

²⁸ Alt 1950.

²⁹ Goedicke 1975, Hlessondra 1985, Nibi 1996.

³⁰ Stern 2000: 198.

³¹ Cfr. Drews 1993: 48-53; in particolare per le immagini cfr. l'attacco di Seti I agli Shasu, p. 183 tav. 9.

gruppo che porta un caratteristico copricapo a piume. Considerando inoltre che gli Sherden lottano in quest'occasione uniti al faraone, risulta che tutti i Popoli del mare che lottano contro Ramses III sono rappresentati alla stessa maniera: oltre al copricapo/elmetto, si notano una identica tipologia navale, uno stesso tipo di spade e identici giavellotti e scudi.

È interessante notare che tutti, anche gli uomini che portano gli elmetti cornuti e i bambini vicino ai carri, sotto gli elmetti sembrano avere la testa rasata (tav. I, fig. 2).

Se si cerca di analizzare gli elmetti un po' più da vicino si evidenzia una differenza tra tre tipi distinti di copricapo. In realtà, anche se si potrebbe pensare a differenti gruppi etnici o a diverse 'corporazioni' all'interno di un unico gruppo, pure questo tipo di soluzione artistica potrebbe rientrare nella già discussa 'soggettività' egiziana tesa a distinguere diverse etnie (tav. I, fig. 3).

Come si dovrebbe procedere, dunque, per cercare di caratterizzare gli Shekelesh nel contesto dei Popoli del mare? Facendo un passo indietro e tornando alle più antiche raffigurazioni fatte incidere sul tempio di Luxor da Ramses II, si potrà notare come, in un momento precedente la battaglia di Qadesh, tra gli alleati degli Ittiti compare un personaggio con elmetto piumato (tav. I, fig. 4).

Quando poi si metterà in comparazione questo rilievo con quello raffigurante il momento finale della battaglia di Ramses III nel tempio di Medinet Habu, dove è celebrata la vittoria degli Egiziani uniti agli Sherden e ad altri due differenti gruppi (?), tra gli sconfitti fatti prigionieri si potrà scorgere la figura (il secondo da sinistra) di un personaggio simile al precedente (tav. II, fig. 1).

In un altro rilievo, sempre del tempio di Medinet Habu, si hanno anche alcune iscrizioni che assicurano le diverse appartenenze iconografiche (tav. II, fig. 2). Molti studiosi hanno voluto riconoscere nel penultimo riquadro, della cui iscrizione rimane solo la singola lettera «Sh», l'inizio del nome «Shekelesh». L'attribuzione però sembrerebbe errata: principalmente perché lo spazio appare troppo piccolo, e pertanto andrebbe ricostruita piuttosto la parola *Shasu*, e cioè letteralmente «beduino», parola che compare in altre occasioni nei geroglifici.³² Mancano all'appello quindi Shekelesh, Peleset e Denyen (e Weshesh?).

Una spiegazione potrebbe essere la seguente: che Tjeker/Shekelesh, Peleset e Denyen erano rappresentati alla stessa maniera, o che effettivamente la loro presenza come prigionieri era minima, tanto da non comportare la necessità di una raffigurazione. Una conferma a questa seconda ipo-

³² Sembra piuttosto azzardata l'ipotesi di identificare questa popolazione con gli Ebrei. Da considerare inoltre che il singolare medaglione appeso al collo si riscontra anche in altre figure che potrebbero essere interpretate come figure legate al culto o alla magia: cfr. Sandars 1978: 135.

tesi ci giunge da un'altra parete sempre degli stessi rilievi del tempio, dove è rappresentata una figura barbata inginocchiata e legata (prigioniero) che è qualificata dall'iscrizione adiacente come Peleset. Questo porta un copricapo simile ad un basco che si differenzia nettamente dal copricapo piumato.

Si potrebbe pertanto avanzare l'idea che il copricapo piumato sia o rappresentativo solo di un gruppo etnico e quindi, poiché Weshesh e Denyen furono probabilmente poco rappresentati, riferibile solo agli Shekelesh, o piuttosto che il copricapo piumato fosse esclusivamente utilizzato durante la battaglia. In effetti, il copricapo del prigioniero Shekelesh, come del resto quelli degli altri prigionieri, risulta diverso rispetto al copricapo indossato nelle scene di guerra (tav. II, fig. 3).

L'architettura

In questa sede si tenterà di elencare in un primo momento l'architettura, la ceramica e gli oggetti pertinenti alla sfera degli Shekelesh residenti a Dor, e di seguito gli esempi comparativi che possono essere fatti tra Dor, l'interno dello Shalom e soprattutto Cipro.

Alla fine del XIII sec. a.C. si assiste all'introduzione a Cipro, ad Enkomi, Kition e Maa, di un nuovo tipo di architettura con pietre squadrate. Questa, caratterizzata da una nuova tecnica per tagliare grossi blocchi, sembra essere stata ritrovata precedentemente in Egitto, Anatolia e nella Grecia micenea.

Sandars ed altri studiosi ritengono che questa nuova tecnica costruttiva, caratterizzata dalla sua maestosità, sia stata portata da genti che immigrarono da una sfera di influenza egea: Micenei, Achei, o Popoli del mare.³³ In effetti la ceramica decorata associata a queste strutture appartiene al tipo Elladico IIIB (importata dall'Argolide, Mileto, Cos e Creta) o IIIC1b (prodotta localmente a Cipro o nel Levante).

Recentemente questo tipo di strutture costruite con la nuova tecnica sono state scoperte anche a Dor. L'Area B1 (1200-1000 a.C.) è rappresentata da due strati: XII (1150-1050) e XI-X (1050-1000). L'ultimo è collegato alla distruzione della città degli Shekelesh e alla conquista da parte del re Davide. Da notare che sia sotto gli strati XI-X che sotto il più tardo strato IX si sono trovati strati di cenere, provocati da un forte incendio, e di resti di mattoni rossi appartenuti alla città degli Shekelesh. Si sono così accumulati circa 2 m di detriti sopra i quali si sono ritrovati i vasi ciprioti e fenici della seconda metà dell'XI sec. a.C. In una piccola area di 10 × 2 m si è

³³ Raban 1988: 272-73.

scavata una sezione di una struttura con due grandi stanze che si addossavano alla ciclopica muraglia orientale della città alta 4 m.³⁴

Gli scavi nell'Area G e D hanno restituito dati che possono supportare quelli dell'Area B. Nell'Area G, ad esempio, la più antica fase (fase 10) della presenza degli Shekelesh deve essere datata probabilmente alla prima metà del XII sec. a.C., mentre la seconda fase va datata tra la seconda metà del XII e la seconda metà del XI sec. a.C. In quest'ultimo strato (fase 9) si ritrovano piccole sezioni con resti di un luogo di culto che sorgeva al confine della parte N/O dell'area.³⁵

Tracce di distruzione si sono riscontrate nelle Aree G, F ed E. La scoperta di un deposito di distruzione in tutti i lati del *tell*, mostra che la città si doveva estendere sull'intera collina. Nell'Area G si sono trovate alcune installazioni che poggiavano su un piano pavimentato che probabilmente apparteneva a una grande stanza coperta (ca. 5 × 6 m). Una di queste installazioni costruita in mattoni e argilla era addossata ad est. Nelle vicinanze vi erano un bacino, due larghe coppe di basalto e due mortai sempre in basalto. Non è stato ancora possibile determinare con esattezza la natura di questo complesso, anche se si può ipotizzare che i recipienti servissero come basi per impastare e che quindi probabilmente l'intero edificio servisse come parte di una cucina appartenente ad una grossa struttura, forse un palazzo (tav. II, fig. 4).³⁶

Le strutture portuali del XIII-XII sec. a.C. di Dor sono localizzate lungo il lato nord della baia sud. Sembra che durante questo periodo il livello del mare fosse qui più basso di circa mezzo metro o poco più.³⁷ Un grosso numero di ancore di pietra dell'Età del Bronzo e ceramica possono datare questo primo complesso portuale dal XVII al XII sec. a.C.

In un momento non precisato durante il XIII sec. nuovi abitanti con un nuovo concetto di tecnologia marittimo-portuale arrivarono a Dor. Essi non riutilizzarono il vecchio attracco portuale, bensì scelsero un nuovo luogo lungo la parte orientale del lato sud dell'abitato dell'Età del Bronzo (Area D2). Questo portile di sbarco era costruito con lastre rettangolari tagliate con la nuova tecnica e poggiava su una fila di mattoni sottili. La piattaforma misura 40 m di larghezza sui lati ovest ed est. I nuovi abitanti rompono in questo punto la più antica linea di fortificazione e creano un'apertura che conduce dalla piattaforma all'interno della città attraverso due piattaforme-scalinata più alte (tav. III, fig. 1).³⁸

³⁴ Stern 2000: 198-99.

³⁵ *Ib.*, p. 201.

³⁶ I confronti più diretti potrebbero essere con le strutture rinvenute nel quartiere dello strato X di Tell Qasile.

³⁷ Raban 1988: 273.

³⁸ *Ib.*, p. 276.

Intorno al 1200 a.C. sembra che il livello del mare si fosse alzato, e che quindi gli abitanti fossero costretti a costruire un altro molo ad un livello più alto, sempre con lastre di pietra tagliate squadrate. Sul lato nord-orientale di questo complesso è venuto alla luce un pozzo rettangolare costruito sempre con pietre squadrate, con la parte bassa che arriva fino al livello attuale del mare.

Il pozzo è circondato da tre differenti livelli lungo tre dei suoi lati. Smise di essere utilizzato alla fine del XII o durante la prima metà dell'XI sec. a.C., quando fu coperto da un muraglia con pietre di riutilizzo e poco allineate. La ceramica trovata nel pozzo indica che esso fu ripulito e riutilizzato durante il periodo arabo annesso all'attuale villaggio di Tintura.³⁹ Pozzi costruiti con la stessa tecnica trovano i migliori confronti nei siti del XIII sec. a.C. di Cipro, come Hala Sultan Tekke, e in contesti più antichi a Kato Zakro, nella Creta orientale.⁴⁰ Non sono stati scoperti per il momento altri moli o porti di questo periodo a Dor.

La ceramica

Si è affermato che la ceramica dei Popoli del mare si caratterizza, almeno inizialmente, come ceramica micenea IIIC. Una ceramica che segue forme e influssi micenei anche se però non è importata, bensì fabbricata localmente. Anche se è possibile evidenziare tale ceramica in tutti i litorali del Mediterraneo orientale, non è stato invece possibile ritrovare i luoghi dove furono fabbricati i tipi ceramici di questa classe.

A tutt'oggi si conoscono le botteghe della micenea IIIC1 ritrovata a Sarepta, Tiro e Tel Sukas. Non è altrettanto chiaro lo stato di tale tipo di ceramica presente nei siti del litorale della Cilicia, come ad esempio Tarsus, Mersin e Kazanlı (anche se in quest'ultimo emergono contatti continuativi oltre che con Cipro anche con l'Egeo orientale) (tav. III, fig. 2).⁴¹

La graduale transizione tra questo tipo di ceramica e, ad esempio, il nuovo stile di ceramica bicroma filistea, può essere ben illustrato da una serie di vasi decorati in uno stile quasi identico a quello originale della micenea IIIC1b, ma dipinto bicromaticamente con rosso e nero.⁴² Se quindi è da un lato possibile seguire un certo processo tra la ceramica micenea e quella filistea, che costituisce la ceramica meglio conosciuta all'interno di quella prodotta dai Popoli del mare, non altrettanto può dirsi di quella degli Shekelesh. Quello che però sembra certo è che la ceramica propria di

³⁹ *Ib.*, pp. 276-77.

⁴⁰ *Ib.*, p. 280.

⁴¹ Sherratt 1998: 303 n. 21.

⁴² Mazar 1988: 253-54.

questa etnia stanziatasi alle pendici del Monte Carmelo si differenzia da quella filistea, che è presente a Dor in pochissime quantità. È comunque possibile seguire una graduale evoluzione nelle forme, nettamente marcate dalla presenza *in loco* di maestranze cipriote ben integrate, come accadrà in tutte le città fenicie del I millennio, da una ceramica indigena cananea a una prettamente fenicia.⁴³

Partendo dalla ceramica dei Popoli del mare residenti a Dor è forse possibile evidenziare analogie con altre città e distinguere all'interno della ceramica micenea IIC1b e della filistea particolarità tipiche degli Shekelesh.

La ceramica pertinente allo strato più antico (Ferro IA, Area B1/fase 12 e Area G/fase 9) della Dor degli Shekelesh, presenta principalmente ceramica cananea più pochi esemplari di ceramica filistea. Il repertorio è limitato a forme semplici di cui pochissime con decorazione: ci si riferisce ad anfore, brocche con canaletta e fiaschi di grandi e piccole dimensioni, tutti rappresentanti un'estensione del repertorio del Tardo Bronzo, decorati principalmente in *red-monochrome* in cerchi concentrici e un inizio di alternanza del nero sul rosso.⁴⁴ Ciò sembra ripetersi contemporaneamente in gran parte delle città fenicie: Tiro, Sarepta, Tell Keisan e Tell Abu Hawan. Con le dovute variazioni di carattere regionale, si potrebbe quasi tracciare una linea di distinzione tra nord (che comprende Tiro e Sarepta) e sud.⁴⁵

Una forma di vaso tipicamente di Dor sembra essere un'anfora conica senza spalla, simile alle più antiche anfore commerciali cananaiche, che trova i suoi predecessori ad El-Amarna e in Canaan. Questa variante si distingue per la completa mancanza del collo, per la spalla estremamente marcata, per la pesante base rotonda e per avere le pareti molto spesse, al punto che a volte il volume del contenuto risulta solo un terzo della capacità del recipiente. Questo tipo, oltre che nei contesti di inizio XII sec. a.C. di Dor e su una nave affondata vicino alla città, si ritrova esclusivamente, per questo periodo, nella vicina Tell es-Sa'idiyeh; mentre in contesti più tardi di XI-X sec. a.C. si ritrovano varianti con base più affusolata e pareti più sottili, che saranno i predecessori del contenitore tipico fenicio di VIII-VII sec. a.C. (tav. III, fig. 3).⁴⁶

Le relazioni straniere di Dor sono manifestate, oltre che da abbondanti anfore egiziane, da parecchi *wavy band pithoi*. Questo *pithos*, decorato con linee ondulate a rilievo sulla spalla (tipologia che si ritrova in Galilea-Palestina a Dan, Sa'sa, Kh. Avot, Akko, Ashdod) è stato messo in luce

⁴³ Gilboa 1998: 414 e 423.

⁴⁴ Gilboa 1999: 1-2.

⁴⁵ *Ib.*, p. 2.

⁴⁶ Raban 1988: 292-93.

principalmente nell'Area BI e nell'Area G. Qui, in un angolo del complesso edificio pavimentato, 'cucina' o area in cui si impastava il pane, furono trovate grosse quantità di vasi, principalmente resti di anfore frantumate già prima dell'incendio che distrusse la città. Di queste solo tre erano egiziane, mentre le altre erano della stessa tipologia di *pithos* sopra descritta.⁴⁷

Secondo alcuni studiosi (Biran) si tratta di una tipologia pre-fenicia, mentre secondo altri (Raban) avrebbe un'origine egea legata proprio ai Popoli del mare.⁴⁸ Oltre che a Dor e in Palestina, questo vaso è attestato anche in Siria e specialmente a Cipro. Sebbene siano di chiara ispirazione cipriota, questi *pithoi* sono da considerare come produzione locale (tav. IV, fig. 1).⁴⁹

Nello strato della fase 9 dell'Area G, si sono ritrovate 6 coppe (di cui 2 votive molto piccole), un *goblet* decorato con linee rosse, un calice con anse orizzontali e decorato a vernice bianca e con banda rossa, e un piccolo sostegno cultuale traforato con una coppa sulla sommità. Il disegno della traforatura sembra delineare i contorni di una figura umana danzante. Quest'oggetto non ha al momento trovato nessun parallelo, così che si può pensare ad un *unicum* nel repertorio del culto degli Shekelesh (tav. IV, fig. 2).⁵⁰

Altra produzione

Passando ad altre tipologie di materiali, gli scavi sempre nell'Area B1 a Dor hanno messo alla luce alcuni esempi di scapole bovine incise nella parte superiore con linee parallele. Questo tipo d'oggetto è stato attribuito ai Popoli del mare ed è conosciuto anche in contesti sacri ad Ekron e a Cipro. Probabilmente queste scapole erano usate per divinazione o come strumenti musicali (ad esempio come lira) (tav. IV, fig. 3).⁵¹ Cercando di trovare dei confronti con questo tipo d'oggetto, si potrà osservare come esso compaia in contesti iconografici sud-anatolici/nord-siriani tra il 1900 e il 1700 a.C. In particolare una raffigurazione, impressa su un sigillo, di un suonatore di lira che utilizza una singolare scapola come base per inserire le corde (tav. IV, fig. 4).⁵²

Un altro oggetto messo in luce in questo strato di distruzione, sempre nella pseudo-cucina dell'Area G, consiste in un'impugnatura di coltello in

⁴⁷ Stern 2000: 201.

⁴⁸ *Ib.*, p. 199.

⁴⁹ Gilboa 1999: 2 e 12.

⁵⁰ Stern 2000: 201.

⁵¹ *Ib.*, p. 199.

⁵² Porada 1956, fig. g.

osso, con l'incastro a forma circolare. Confronti con questo pezzo si ritrovano sempre in contesti legati con i Popoli del mare a Ekron, Tell Farah, Tell Qasile e Cipro (tav. V, fig. 1).⁵³

L'espansione

1. Sharon - Monte Carmelo (tav. V, fig. 2)

Oltre a Dor, che sicuramente fu il centro e la capitale della regione degli Shekelesh, artefatti collegabili con questa cultura sono riscontrabili anche attorno al Monte Carmelo, ad esempio a Tel Zeror, 'En Hagit e nei nuovi scavi di Tel Assawir.

Il sito di Tel Zeror dell'inizio del Ferro I è rappresentato da alcuni pozzi scavati sui resti di un edificio pubblico del Tardo Bronzo II, che conteneva ossa ovine, caprine e bestiame vario insieme a resti ceramici di coppe, *pithoi* e ceramica da cucina del XII sec. a.C.

Non lontano, si è scoperta pure una necropoli con circa 10 tombe di bambini e adulti dentro *pithoi* con alto collo.⁵⁴ Le sepolture, datate tra l'XI e gli inizi del X sec. a.C., includono 9 larghe tombe a cista costruite in pietra e coperte da grosse lastre di pietra. Il corredo di queste tombe di famiglia comprendeva ceramica filistea, coppe emisferiche, un giavellotto con incavi di bronzo e un *rython* a forma di testa di leonessa. Dal punto di vista architettonico, contemporanea a queste sepolture è una cittadella fortificata dell'XI sec. a.C., evidenziata sul lato settentrionale da un muro costruito con grossi mattoni.⁵⁵

Un altro sito con materiale probabilmente pertinente agli Shekelesh è 'En Hagit (Nahal Tut), recentemente scavato da S. Wolff.⁵⁶ Si trova a ca. 1 km a nord di Wadi Milek, l'antico e attuale valico attraverso il Monte Carmelo a ca. 12 km da Dor. Gli scavi del 1995 hanno evidenziato tracce di una «fattoria» del Ferro I. Si è ritrovata principalmente ceramica cananea locale consistente in anfore *collared rim* e *straight-shouldered* e ceramica da cucina *flanged-rim*, insieme a frammenti di ceramica filistea decorata.⁵⁷ Questa ceramica sembra essere parallela al sito di Dor (fine XII / inizi XI

⁵³ Stern 2000: 201.

⁵⁴ La somiglianza tra questo tipo di sepoltura e quello recentemente scoperto a Tell es-Sa'idiyeh, in contesti cronologici più antichi (XIII sec. a.C.), ne pone in effetti in dubbio l'attribuzione agli Shekelesh, e lo avvicina piuttosto alla cultura degli Sherden: cfr. Tubb 2000.

⁵⁵ Kochavi 1978 e 1993, e in ultimo Stern 2000: 203.

⁵⁶ Wolff 1998: 453.

⁵⁷ Stern 2000: 203.

sec. a.C.). Secondo il direttore dello scavo, la ceramica «filistea» sarebbe indice della penetrazione degli Shekelesh in quest'area.⁵⁸

I nuovi scavi di Tel Assawir – sicuramente una delle città dell'interno comprese nella sfera d'influenza egiziana nella zona ma non ancora ben identificata storicamente – sembrano poterci restituire un altro sito che doveva rientrare tra quelli di forte presenza di Shekelesh nella zona. Purtroppo essendo le campagne di scavi iniziate solo nel 2001 si attenderanno nuovi comunicati per poter meglio capire il ruolo giocato da questa cittadina e la reale espansione verso l'interno dei Popoli del mare stanziati presso il Monte Carmelo.

Altri due giacimenti in cui probabilmente è possibile rintracciare una presenza di questo popolo del mare sono Tel Shikmonah e Tel Nami. Il primo, scavato da J. Elgavish, presenta dei materiali (pertinenti agli strati 15, 14 e 13, non pubblicati) connessi con i Popoli del mare; mentre nei pressi del secondo sito, su una roccia della catena montuosa del Monte Carmelo, M. Artzy⁵⁹ ha localizzato il disegno inciso di una nave che differisce da quelle dipinte nei rilievi di Medinet Habu, ma che trova i suoi paralleli più stretti con le incisioni dei templi 1 e 4 di Kition-Kathari. È inoltre interessante notare come il sito di Tel Nami, grande punto strategico del XIV e XIII sec., fosse precedentemente frequentato da Popoli del mare, per essere distrutto agli inizi del XII sec. a.C. Altre analogie legano inoltre questo sito a quello di Kition: la grande innovazione che vede la nascita di aree di fabbricazione di bronzi raffinati unite non più alle strutture palaziali, bensì collegate direttamente alle aree templari (cosa di per sé presente anche ad Acco).⁶⁰

2. Cipro

Si è parlato molto della presenza di Shekelesh anche a Cipro. Ramses III in effetti menziona nella lista dei nemici diverse città di Cipro: *Srmsk* (difficilmente interpretabile come «Salamina», considerato che la città fu fondata circa un secolo dopo), *Ktn* (Kition), *'imr* (Marion?), *Sr* (Soli?), *Rtr* (?).

Volendo vedere una componente greco/achea nei nostri Shekelesh, potrebbero venirci incontro diversi autori classici⁶¹ che ci tramandano la fondazione di Salamina e di Olba in Cilicia ad opera del principe-ecista (greco?) Teucro. Guardando un po' indietro, altri segnali di una presenza Shekelesh si possono incontrare ad Enkomi nelle raffigurazioni presenti

⁵⁸ *Ib.*, p. 204.

⁵⁹ Artzy 1998: 444-45.

⁶⁰ Sherratt 1998: 304.

⁶¹ Tra questi in particolare Virgilio, che nell'*Eneide* ci dice che Teucro fu aiutato da re Belos di Sidone a fondare Salamina. Visto in un'ottica in cui Teucro possa essere inteso come Tjeker/Shekelesh e Belos come Cananei, questo passaggio può farci ipotizzare che una componente di Shekelesh fosse presente in questa zona.

sui vasi o sulle placchette d'avorio in cui sono rappresentati sia i tipici guerrieri dall'elmo piumato (anche se in realtà si è già discusso sulla reale difficoltà di poter distinguere tra Peleset, Deneyn e Shekelesh), che gli stessi carri da battaglia.⁶²

Per ciò che riguarda le strutture portuali costruite con la nuova tecnica, il più antico esemplare sembra potersi riscontrare nel sito minoico di Mallia del Medio Bronzo. Invece lungo la costa levantina e a Cipro evidenze archeologiche di questo tipo di strutture iniziano a comparire solo dalla fine del Tardo Bronzo. Nei pressi dell'Area II di Kition, sul lato nord dell'antica città, si trovava un antico porto fortificato con bastioni e con all'interno un'area cultuale che ha molte analogie con quella di Dor.⁶³

Un'altra somiglianza vi è nel tipo speciale di lastre rettangolari con due angoli che presentano un incastro a cuneo e due cavità sulla superficie, probabilmente per l'incastro stesso. Parecchie lastre di questa tipologia sono state trovate a Dor, soprattutto di riutilizzo. A Kition si ritrovano come lastre di pavimentazione sui «bastioni» e nei pavimenti più tardi. Esempi simili si sono trovati anche ad Enkomi alla fine del XIII sec. a.C. Sembra pertanto che la nuova tecnica da taglio per strutture pubbliche sia stata utilizzata a Kition e a Dor tra XII e XI sec. a.C.⁶⁴

Il nostro «segnale di riconoscimento» di quest'etnia nella produzione artigianale sembra essere il *pithos* con le raffigurazioni di linee ondulate. Questo vaso si riscontra anche a Cipro.⁶⁵

È possibile riscontrare un'altra produzione materiale, di tipo però cultuale, tipica degli Shekelesh anche fuori Dor nella lavorazione delle scapole di vacca incise, forse utilizzate come strumenti musicali (lire). Queste si riscontrano a Cipro: un esemplare a Limassol-Komissariato (seppur di un periodo più tardo) e due a Kition.⁶⁶

In generale comunque si dovrà concludere che la presenza dei Popoli del mare, e non solo degli Shekelesh, trova ogni punto di partenza e di arrivo a Cipro. Con ciò non si vuole affermare che le origini di queste genti debbano essere ricercate sull'isola, ma che forse fu proprio in essa che trovarono un punto di partenza comune. Risulta interessante il fatto che analisi archeometriche abbiano riconosciuto che alcune anfore cananaiche e alcuni artefatti egittizzanti ritrovati sul litorale levantino furono fabbricati a Cipro (ad Hala Sultan Tekke o a Maa).

3. Anatolia meridionale - Siria del nord.

⁶² Barnett 1975: 375-77.

⁶³ Raban 1988: 280-81.

⁶⁴ *Ib.*, pp. 281-82.

⁶⁵ Stern 1991: 90, n. 9.

⁶⁶ Snodgrass 1994: 171-73, figg. 4-5.

Oltre alla già citata ceramica micenea IIIC1, ritrovata nei siti della costa della Cilicia e della Siria settentrionale, rimangono pochissime tracce di una presenza stabile di Shekelesh e in generale di Popoli del mare. È interessante comunque notare come una singolare fila di mattoni sottili, del tipo ritrovato sotto le lastre del molo di Dor, sia stata ritrovata anche a Ibn Habi (porto di Ugarit); questo tipo di struttura potrà considerarsi come il precursore del tipico stile costruttivo dei moli fenici.⁶⁷ Ad Ugarit si sono inoltre ritrovate tracce del tipico *pithos* di Dor.⁶⁸

4. Sicilia

Mentre alcuni studiosi sostengono che l'origine degli Shekelesh debba essere ricercata in Cilicia, altri ritengono che esista una connessione tra gli Shekelesh e gli abitanti autoctoni che i Greci dell'VIII sec. a.C. trovarono sull'isola di Sicilia, i Sikalioi.⁶⁹ Quantunque non si voglia vedere un'origine degli Shekelesh in Sicilia, considerato che una presenza dei Sikalioi già nel XIII sec. a.C. non sarebbe dimostrabile, è comunque ipotizzabile una loro attività sull'isola, nascosta a tutt'oggi sotto il velo miceneo.

Recenti studi tendono a intravedere nel sito di Thapsos, isoletta antistante l'attuale città di Augusta sulla costa sud-orientale siciliana, uno stanziamento che si qualifica non solo per essere totalmente distinto dai restanti centri indigeni di Sicilia, ma soprattutto per possedere una certa affinità artigianale che quantunque venga definita egeo-micenea, trova i suoi paralleli più diretti con l'isola di Cipro del XIII sec. a.C.⁷⁰

Le analisi archeometriche effettuate sulla ceramica di tipo egeo-miceneo ritrovata in Sicilia, hanno portato alla conclusione che il grosso numero di ceramica fu prodotto localmente, e che inoltre si assistette ad un aumento di botteghe successivo alla prima ondata di distruzione dei palazzi micenei durante il Tardo Elladico IIIB, cioè agli inizi del XII sec. a.C.⁷¹ Ci sarebbe pertanto una concordanza in tutto il bacino centro-orientale del Mediterraneo, nella quale si passa da un tipo di ceramica micenea IIIB ad un tipo di ceramica con disegni micenei e affinità cipriote prodotta localmente. Mentre nel Levante questa è chiamata Micenea IIIC1b, in Occidente le è stata negata ogni tipo di parentela con quella orientale; anche se bisognerebbe aggiungere che, data l'enorme difficoltà nel distinguere in contesti stranieri la ceramica del Tardo Elladico IIIB da quella IIIC, l'identificazione di quest'ultima è sempre stata meno o poco accurata.

⁶⁷ Raban 1988: 284.

⁶⁸ Stern 1991: 90 e n. 8.

⁶⁹ Goedicke 1975; Lehmann 1979; Hlessondra 1985; Nibi 1996.

⁷⁰ D'Agata 2000: 65ss.

⁷¹ Vagnetti 2000: 312.

Insieme a tale tipo di ceramica bisogna ricordare la comparsa anche di esemplari di altre due classi sempre prodotti localmente che evidenziano però una certa influenza straniera. Si tratta della ceramica *grey wheel-made* e della *fine buff ware*. La prima richiama nella tecnica la cosiddetta ceramica *Minia* del Medio Elladico e segue un tipo di forma che in parte riproduce il repertorio miceneo ed in parte quello locale italico. La seconda classe, di derivazione egea, riguarda degli enormi *pithoi* che probabilmente servivano per contenere alimenti.⁷² Inoltre, dovrebbe essere maggiormente analizzata la possibilità che siano presenti influenze «egeocipriote» sull'urbanistica, l'architettura e la tipologia tombale in Sicilia.⁷³

Considerazioni storiche

Alla luce di ciò che abbiamo visto, dovremmo correggere la nostra visuale sul mondo di fine Età del Bronzo. I nuovi studi sul tema⁷⁴ hanno evidenziato sempre più una componente mercantile autonoma, comparsa durante il XIV sec. ca., forte a tal punto da portare al collasso il sistema commerciale delle grandi potenze del Tardo Bronzo: Egiziani, Ittiti e Micenei. Quindi probabilmente si dovrà identificare in questa componente mercantile quei mercenari o pirati di cui già al tempo di Amenofi III (1394-1356 a.C.) si era fatta menzione nei testi egiziani: in particolare si utilizzano i nomi Sherden e Lukka, ma in realtà già durante il regno di questo faraone dovevano essere comprese altre etnie.

I Popoli del mare rappresentano quindi probabilmente l'emergere di una cultura mercantile attiva principalmente per mare e di tipo indipendente, cioè non legata ad una struttura politica stabile. Le stesse ambizioni mercantili di queste genti avrebbero generato al loro interno la propria cultura e le proprie attività culturali.⁷⁵ Si potrebbe quindi arrivare alla conclusione, usando le parole di S. Sherratt, che:

the Sea Peoples can more usefully be seen as a structural phenomenon, a product of the natural evolution and expansion of international trade in the 3rd and early 2nd millennium, which carried within it the seeds of the subversion of the palace-based command economies which had initiated such trade in the first place. This is not to say that human mobility, in the form of individual or group migrants, or events such as the hostile destruction of cities, can have played no part in the Sea Peoples phenomenon as a whole, but merely that there are epiphenomenal symptoms rather than prime causes of a deeper structural subversion whose roots can be traced back well beyond the phenomenon itself.

⁷² *Idem.*

⁷³ *Ib.*, pp. 312-13, in particolare l'intero sito di Thapsos e le monumentali costruzioni funerarie di Pantalica.

⁷⁴ Mi riferisco in particolare a Sherratt 1998, Bauer 1998 e Artzy 1998.

⁷⁵ Bauer 1998: 150; Sherratt 1998.

Se da un lato quindi si possono vedere gli albori di questo fenomeno strutturale come una naturale evoluzione e espansione del commercio internazionale, è solo quando quest'ultimo si sposta inevitabilmente verso occidente e il Mediterraneo, quindi solo nel Tardo Bronzo, che inizia a esistere un'azione commerciale sovversiva di quella dettata dalle grandi potenze del mondo del periodo.

Queste genti, specializzate da sempre nell'arte navale, risiedevano un po' ovunque nel Mediterraneo orientale; e forse è proprio da qui che nasce l'identificazione degli Shekelesh che «vivevano sulle navi», in quanto probabilmente potevano essere considerati, come ci riferisce Artzy in uno dei suoi ultimi studi, «nomadi del mare». Essi conoscevano e in parte avevano dimora in tutti i grandi porti del Tardo Bronzo: Kition, Hala Sultan Tekke, Maa, Pyla, Ura, Ugarit, Sidone, Tiro, Tel Nami, Gaza, ecc. Se da un lato, inoltre, si può ipotizzare che come centro organizzativo queste genti avessero scelto Cipro, dall'altro si evince che le loro origini furono cosmopolite, ma tutte del Mediterraneo orientale.⁷⁶

Di molti dei grandi empori commerciali della costa levantina di questo momento, come ad es. Ugarit e Tel Nami, non resterà nessuna traccia agli inizi del XII sec.; però altri continuarono ad essere utilizzati. Probabilmente, furono distrutti solo i baluardi del regime politico-commerciale, quelli che meglio rappresentavano il commercio strategico tra le grandi potenze.

Infatti, prenderà il sopravvento la volontà di accaparrarsi i punti strategici per controllare le rotte commerciali più importanti: oro, incenso e mirra. Rotte che guarda caso avevano come punto obbligatorio il passaggio attraverso la Palestina. Qui infatti, agli inizi del XII sec. a.C., si rivolgeranno le masse migratorie di genti, che già conoscevano il territorio, per costruire le loro nuove città. Queste saranno costruite su precedenti città cananee, ma saranno ingrandite e fortificate, con sistemi di difesa innovativi anche per i porti. Ma queste città furono effettivamente costruite da diversi gruppi etnici, come sembra suggerire l'*Onomasticon di Amenope*?

1. È effettivamente possibile separare gli Shekelesh dal contesto dei Popoli del mare?

L'identificazione etnica di vari gruppi all'interno dei Popoli del mare può non avere in effetti una base nella realtà storica; potrebbe piuttosto essere il risultato di un bisogno egiziano di spiegare ciò che stava accadendo compatibilmente con il loro modo di vedere il mondo e le cose.⁷⁷ L'idea comunque che un gruppo di genti si fosse stanziato a Dor e alle pendici del Monte Carmelo, con alcuni tratti distintivi nell'architettura,

⁷⁶ Bauer 1998: 150.

⁷⁷ Sherratt 1998: 307; Bauer 1998: 151.

nella ceramica e nell'ambito di alcuni oggetti cultuali, che li distingueva rispetto ad una più grande *koinè* che possiamo definire filistea, ci porta alla conclusione che si possa trattare di un diverso gruppo etnico. Se poi, seguendo i testi egiziani, gli si voglia assegnare il nome di Tjeker o Shekelesh, questo rientra nell'affidabilità politica di tali testi.

In generale si potrebbe avanzare l'ipotesi che gli Shekelesh si siano trovati più in stretta connessione con gli Sherden, piuttosto che con i Filistei. Come dimostrano i resti archeologici, abbiamo pochissima ceramica filistea, mentre abbondano usanze e riti funerari riferibili ad un contesto precedentemente influenzato dalla cultura Sherden. Si veda ad esempio la difficoltà di distinguere a Megiddo l'etnia che componeva insieme a quella cananea gran parte della popolazione; o meglio ancora, l'usanza funeraria di deposizioni in anfora riscontrata a Tel Zeror, che trova i suoi confronti più netti nelle sepolture del XIII sec. della città «Sherden» di Tell es-Sa'idiyeh.

Quello che però emerge con sicurezza è che queste genti avevano forti somiglianze culturali con gli abitanti del XIII sec. di Kition e in generale della costa meridionale di Cipro. Qui infatti si ritrovano caratteristiche architettoniche (in particolare quelle portuali), similitudini negli oggetti cultuali (ad es. nel ritrovamento delle scapole di bue con funzione di strumento musicale), nella serie di incisioni su roccia (raffiguranti un tipo particolare di nave con un'unica testa animale, forse un uccello), ed infine nel tipico vaso anfora / *pithos collared rim* (che portava talvolta incisi segni cipro-minoici).⁷⁸

2. Vita breve e assorbimento da parte della cultura fenicia?

Confronti riguardo l'architettura portuale tra Kition e Dor hanno suggerito ulteriori affinità tra le due città. Sembra che nessuna delle due fu distrutta dall'ondata migratoria dei Popoli del mare alla fine del XIII / inizi del XII sec., mentre presentano tracce di distruzione alla fine dell'Età del Ferro I (intorno all'anno 1000 a.C.); sia nella costa meridionale di Cipro che nell'area tra Acco e Dor, questa distruzione è seguita da una forte presenza stabile dei Fenici nella zona.

Anche se, come è stato recentemente notato,⁷⁹ i connotati espansionistici fenici in Palestina del Nord non possono essere paragonati a quelli nettamente più miti della costa cipriota, se si guardano gli eventi nell'ottica di una graduale presenza fenicia nel territorio cominciata (archeologicamente) per lo meno dalla metà del XI sec. a.C., si potrà comprendere come il passaggio da una cultura all'altra sia dovuto ad una naturale convivenza ed evoluzione storica che probabilmente arrivò ad uno 'scontro' nel momento in cui si dovette decidere il nuovo *leader* del

⁷⁸ Artzy 1998: 442-45.

⁷⁹ Bikai 1994: 34-35.

commercio marittimo. Questo scontro avvenne prima in Palestina del nord verso il 1050 a.C. e successivamente, intorno all'anno 1000 a.C., sulla costa meridionale di Cipro e in particolare a Kition. È possibile ipotizzare che la prima ondata migratorio-coloniale a Kition fosse in parte composta da genti che provenivano da Dor all'indomani dell'occupazione della città da parte del re Davide? E che quindi si assista ad un ritorno della stessa gente, questa volta fenicizzata, alle sue più antiche terre?

Sicuramente non siamo ancora in grado di dare una risposta a queste domande, però quello che può essere affermato è che molti degli aspetti dell'economia del I millennio che associamo con le attività di genti come i Fenici, era particolarmente ben avanzata a Cipro già alla fine del XIII sec. a.C. La configurazione, inoltre, di alcuni edifici pubblici e privati e l'accrescimento o l'instaurazione di grandi santuari urbani con i quali è strettamente legata la produzione di metalli raffinati sembra ricordare la «corporazione mercantile» istituita successivamente dalle città fenicie.⁸⁰

I Fenici furono sicuramente i continuatori di questa politica intrapresa dai Popoli del mare, che probabilmente la avevano ereditata a loro volta dai Minoici. I Fenici furono quelli che ripresero maggiormente le tecniche e le esperienze industriale-mercantili per formare le grandi città-stato del I millennio;⁸¹ due parti o momenti di un singolo processo.⁸² Se conoscessimo archeologicamente qualcosa in più riguardo le città di Tiro e Sidone in questo periodo, sicuramente troveremmo tracce di una simile forma di attività e cooperazione.⁸³

Quello che sembra ormai certo, come d'altronde gli ultimi studi tendono oggi ad evidenziare, è che la ceramica di questa etnia stanziata alle pendici del Monte Carmelo si differenzia da quella filistea. Considerando inoltre che quest'ultima è presente a Dor in pochissime quantità,⁸⁴ si può seguire al contrario una graduale evoluzione nelle forme, come in tutte le città fenicie nel I millennio, da una ceramica indigena cananea a una prettamente fenicia. Questa evoluzione però sarà nettamente marcata dalla presenza *in loco* di maestranze cipriote ben integrate.⁸⁵

Concludendo, nell'ambito di una personale ricostruzione degli eventi unita ad una rielaborazione dei dati archeologici, è ipotizzabile che questi Ciprioti o influenze cipriote lascino intravedere una migrazione dall'isola verso la costa siro-palestinese, e che i Ciprioti che si stabilizzarono a Dor

⁸⁰ Sherratt 1998: 300.

⁸¹ *Ib.*, pp. 306-7.

⁸² Stern 1991: 93; Bikai 1992: 137; Sherratt 1998: 306; Bauer 1998: 161.

⁸³ Sherratt 1998: 306.

⁸⁴ Gilboa 1998: 414.

⁸⁵ *Ib.*, p. 423.

siano stati gli Shekelesh già presenti sull'isola durante il XIII sec. a.C. Inoltre, durante il XII e gran parte del XI sec. a.C., le iniziative commerciali furono intraprese principalmente sulla costa basso-levantina, e i Popoli del mare che si stanziarono intorno al Monte Carmelo – sia quindi Sherden che Shekelesh – non rimasero a lungo in questa zona. Nel giro di un secolo e mezzo le pressioni fenicie da nord e la contemporanea espansione filistea da sud costrinsero queste genti ad abbandonare la costa per l'interno o ad essere assorbite da altre culture.

Bibliografia

Albright 1975

W. F. Albright, «Syria, the Philistines, and Phoenicia», in *Cambridge Ancient History*, 3rd ed., Cambridge, vol. II.2A pp. 507-36.

Alt 1950

A. Alt, «Syrien und Palästina im Onomastikon des Amenope», *Schweizerische Theologische Umschau* 20, pp. 58-71.

Artzy 1998

M. Artzy, «Routes, trade, boats and “Nomads of the sea”», in *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, ed. by S. Gitin, A. Mazar and E. Stern, Jerusalem, pp. 439-48.

Badre 1983

L. Badre, «Les peuples de la mer à Ibn Hani?», in *Atti del Primo Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma 5-10 novembre 1979)*, Roma 1983, pp. 202-9.

Barnett 1975

R. D. Barnett, «The Sea Peoples», in *Cambridge Ancient History*, 3rd ed., Cambridge, vol. II.2A pp. 359-78.

Bauer 1998

A. Bauer, «Cities of the sea: maritime trade and the origin of Philistine settlement in the Early Iron Age southern Levant», *Oxford Journal of Archaeology* 17, n. 2, pp. 149-68.

Bietak 1993

M. Bietak, «The Sea Peoples and the End of the Egyptian Administration in Canaan», in *Biblical Archaeology Today 1990: Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology*, Jerusalem, pp. 292-306.

Bikai 1992

P. M. Bikai, «The Phoenicians», in *The Crisis Years: 12th Century B.C. From Beyond the Danube to the Tigris*, ed. by W. A. Ward and M. Sharp Joukowsky, Dubuque (IA), pp. 132-41.

Bikai 1994

P. M. Bikai, «The Phoenicians and Cyprus», in *Cyprus in the 11th century B.C.*, Nicosia, pp. 31-36.

Bunimovitz 1998

S. Bunimovitz, «Sea Peoples in Cyprus and Israel: a comparative study of immigration processes», in *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, ed. by S. Gitin, A. Mazar and E. Stern, Jerusalem, pp. 103-13.

Bunnens 1986

G. Bunnens, «I Filistei e le invasioni dei Popoli del Mare», in *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, a cura di D. Musti, Roma-Bari, pp. 227-56.

Caubet 2000

A. Caubet, «Ras Shamra-Ugarit before the Sea Peoples», in *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, ed. by E. D. Oren, Philadelphia, pp. 35-52.

Cifola 1994

B. Cifola, «The Role of the Sea Peoples at the End of the Late Bronze Age: a Reassessment of textual and archaeological Evidence», *Orientalis Antiqui Miscellanea* 1, pp. 1-23.

D'Agata 2000

A. L. D'Agata, «Interactions between Aegean groups and local communities in Sicily in the Bronze Age. The evidence from the pottery», *Studi Micenei ed Egeo Anatolici* 42, n. 1, pp. 61-83.

Dietrich e Loretz 1978

M. Dietrich und O. Loretz, «Das "Seefahrende Volk" von Sikilia», *Ugarit Forschungen* 10, pp. 53-56.

Dothan 1989

M. Dothan, «Archaeological Evidence for Movements of the Early "Sea Peoples" in Canaan», in *Recent Excavations in Israel: Studies in Iron Age Archaeology*, ed. by S. Gitin and W. G. Dever (Annual of the American Schools of Oriental Research, 49), Winona Lake (IN), pp. 59-70.

Dothan 2002

T. e M. Dothan, *Los pueblos del mar*, Barcelona.

Drew 1993

R. Drew, *The End of the Bronze Age: Change in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.*, Princeton (NJ).

Edel 1984

E. Edel, «Die Sikeloi in den ägyptischen Seevölker-texten und in Keilschrifturkunden», *Biblische Notizen*, n. 23, pp. 7-8.

Elgavish 1994

Y. Elgavish, *Shiqmonah on the Seacoast of Mount Carmel*, Tel Aviv.

Gilboa 1998

A. Gilboa, «Iron I-IIA Pottery Evolution at Dor – Regional Contexts and Cypriot Connection», in *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, ed. by S. Gitin, A. Mazar and E. Stern, Jerusalem, pp. 413-25.

Gilboa 1999

A. Gilboa, «The Dynamics of Phoenician Bichrome Pottery: A View from Tel Dor», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 316, pp. 1-22.

Gilboa 2001

A. Gilboa, «The Significance of the Iron Age “Wavy Band” Pithoi along the Syro-Palestinian Littoral», in *Studies in the Archaeology of Israel and Neighboring Lands in Memory of Douglas L. Esse*, ed. by S. R. Wolff, Chicago, pp. 163-74.

Goedicke 1975

H. Goedicke, *The report of Wenamun*, Baltimore.

Hasel 1994

M. G. Hasel, «Israel in the Merneptah Stela», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 296, pp. 45-61.

Hestrin 1970

R. Hestrin, *The Philistines and the Other Sea Peoples*, Jerusalem.

Hlessondra 1985

N. Hlessondra, *Wenamun and Alashia Reconsidered*, Oxford.

Karageorghis 2000

V. Karageorghis, «Cultural Innovation in Cyprus Relating to the Sea Peoples», in *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, ed. by E. D. Oren, Philadelphia, pp. 255-80.

Knapp 1990

A. B. Knapp, «Ethnicity, Entrepreneurship, and Exchange: Mediterranean Inter-Island Relations in the Late Bronze Age», *Annual of the British School at Athens* 85, pp. 141-53.

Kochavi 1993

M. Kochavi, «Tel Zeror», in *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. by E. Stern, Jerusalem, pp. 1525-26.

Kopcke 1998

G. Kopcke, «Cypriot Figural Bronzes: questions about Mycenaean civilization and Sea Peoples», in *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, ed. by S. Gitin, A. Mazar and E. Stern, Jerusalem, pp. 94-102.

Lehmann 1979

G. A. Lehmann, «Die Sikelaya – Ein Neues Zeugnis zu den “Seevölker” Heer-fahrten im späten 13 Jh. v.Chr. (R.S. 34, 129)», *Ugarit Forschungen* 11, pp. 481-94.

Liverani 1988

M. Liverani, *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma-Bari.

Mazar 1988

A. Mazar, «Some Aspects of the “Sea Peoples” Settlement», in *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.)*, ed. by M. Heltzer and E. Lipiński, Leuven, pp. 251-60.

Muhly 1984

J. D. Muhly, «The Role of the Sea Peoples in Cyprus During the LCIII Period», in *Cyprus at the Close of the Late Bronze Age*, ed. by V. Karageorghis and J. D. Muhly, Nicosia, pp. 39-55.

Nibi 1996

A. Nibi, «The City of Dor and Wenamun», *Discussions in Egyptology* 35, pp. 77-95.

Niemeier 1998

W.-D. Niemeier, «The Mycenaeans in Western Anatolia and the problem of the origins of the Sea Peoples», in *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, ed. by S. Gitin, A. Mazar and E. Stern, Jerusalem, pp. 17-65.

O'Connor 2000

D. O'Connor, «The Sea Peoples and the Egyptian Sources», in *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, ed. by E. D. Oren, Philadelphia, pp. 85-102.

Porada 1956

E. Porada, «A Lyre Player from Tarsus and his Relations», in *The Aegean and the Near East: Studies Presented to Hetty Goldman on the Occasion of Her Seventy-fifth Birthday*, ed. by S. S. Weinberg, Locust Valley (NY), pp. 185-211.

Raban 1987

A. Raban, «The Harbor of the Sea Peoples at Dor», *Biblical Archaeology* 50, pp. 118-26.

Raban 1988

A. Raban, «The Constructive Maritime Role of the Sea Peoples in the Levant», in *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.)*, ed. by M. Heltzer and E. Lipiński, Leuven, pp. 261-94.

Rainey 1982

A. F. Rainey, «Toponymic problems», *Tel Aviv* 9, p. 134.

Redford 1992

D. B. Redford, «The Coming of the Sea Peoples», in id., *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton (NJ), pp. 241-56.

Sandars 1978

N. K. Sandars, *The Sea Peoples. Warriors of the Ancient Mediterranean 1250-1150 B.C.*, London.

Sherratt 1998

S. Sherratt, «“Sea Peoples” and the economic structure of the late second millennium in the Eastern Mediterranean», in *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, ed. by S. Gitin, A. Mazar and E. Stern, Jerusalem, pp. 292-313.

Silberman 1998

N. A. Silberman, «The Sea Peoples, the Victorians, and us: modern social ideology and changing archaeological interpretations of the Late Bronze Age collapse», in *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, ed. by S. Gitin, A. Mazar and E. Stern, Jerusalem, pp. 268-75.

Singer 1987

I. Singer, «Western Anatolia in the thirteenth cent. B.C. according to the Hittite sources», *Anatolian Studies* 33, pp. 205-17.

Singer 1988

I. Singer, «The Origin of the Sea Peoples and Their Settlement on the Coast of Canaan», in *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.)*, ed. by M. Heltzer and E. Lipiński, Leuven, pp. 239-50.

Snodgrass 1994

A. M. Snodgrass, «Gain, losses and survivals: what we can infer for eleventh century B.C.», in *Cyprus in the 11th century B.C.*, Nicosia, pp. 167-73.

Stager 1995

L. E. Stager, «The Impact of the Sea Peoples in Canaan (1185-1050)», in *The Archaeology of Society in the Holy Land*, ed. by T. E. Levy, London, pp. 332-48.

Stern 1990

E. Stern, «New Evidence from Dor for the First Appearance of the Phoenicians along the Northern Coast of Israel», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 279, pp. 27-34.

Stern 1991

E. Stern, «Phoenicians, Sikkil and Israelites in the Light of the Recent Excavations at Tel Dor», in *Phoenicia and the Bible*, ed. by E. Lipiński (Orientalia Lovaniensia Analecta, 44 = Studia Phoenicia, 11), Leuven, pp. 85-94.

Stern 1993

E. Stern, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Jerusalem.

Stern 1994

E. Stern, *Dor, Ruler of the Seas*, Jerusalem.

Stern 1998

E. Stern, «The Relations between the Sea Peoples and the Phoenicians in the Twelfth and Eleventh Centuries BCE», in *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, ed. by S. Gitin, A. Mazar and E. Stern, Jerusalem, pp. 345-52.

Stern 2000

E. Stern, «The Settlement of the Sea Peoples in Northern Israel», in *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, ed. by E. D. Oren, Philadelphia, pp. 197-212.

Strobel 1976

A. Strobel, *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm*, Berlin - New York.

Tubb 2000

J. N. Tubb, «Sea Peoples in the Jordan Valley», in *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, ed. by E. D. Oren, Philadelphia, pp. 181-96.

Vagnetti 2000

L. Vagnetti, «Western Mediterranean Overview: Peninsular Italy, Sicily and Sardinia at the Time of the Sea Peoples», in *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, ed. by E. D. Oren, Philadelphia, pp. 305-26.

Wolff 1998

S. Wolff, «An Iron Age I Site at 'Ein Hagit», in *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, ed. by S. Gitin, A. Mazar and E. Stern, Jerusalem, pp. 449-55.

Woudhuizen 1992

F. Woudhuizen, *Language of the Sea Peoples*, Amsterdam.

Yadin 1968

Y. Yadin, «And Dan, Why Did He Remain in Ships?», *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1, pp. 9-23.

«Il sacro seme» (Isaia 6,13b = Esdra 9,2)
Percezione, rappresentazione e ricostruzione
dell'identità di Israele in epoca achemenide ed ellenistica

Francesco Bianchi

Abstract

This paper expounds the expression “holy seed”, which appears both in Isaiah 6:13b and in 1Esdras 8:67 (= Ezra 9:2). So many are the textual problems in Isaiah’s text that there is room for assuming that “holy seed” is a gloss born in Jerusalem during the Achaemenid period (V-IV sec. BCE). Whereas the Greek text of the Septuagint will erase that expression, it will be used again in 1Esdras 8:67 and Ezra 9:2, just at the beginning of the history relating the expulsion of the foreign women. Far from witnessing events of the Achaemenid age, that history was created only in II sec. BCE, when the religious reform of the high priest Alkimos raised the need of a community being ritually pure. The use of זר' *qdš* in 4QMMT – the so called Halachic Letter from Qumran – could confirm this suggestion.

Durante l'epoca achemenide ed ellenistica il giudaismo costituisce uno straordinario laboratorio, all'interno del quale ciascuna delle sue diverse 'anime' percepisce, rappresenta e ricostruisce la propria identità in maniera differente;¹ i Giudaiti rimasti in terra di Giuda, dopo che il paese fu caduto sotto la dominazione neobabilonese, continuarono a guardare con favore alla dinastia davidica; all'inizio dell'età achemenide Zorobabele,² un suo rappresentante, divenne per volontà dei Persiani re vassallo di Giuda e lo rimase finché, in circostanze ancora oscure, il sacerdozio sadocita non sottrasse all'antica dinastia il potere di rappresentare la Giudea davanti al Gran Re.³ I samaritani costruirono, invece, verso la fine del IV sec. a.C., con l'apporto di sacerdoti dissidenti da Gerusalemme, un proprio tempio sul monte Garizim: in questo luogo, che diventerà il centro della loro fede, nacque un canone biblico autonomo e venne narrata una storia della

¹ Cfr. le brevi osservazioni di M. Liverani, 2003: 240-42.

² Su Zorobabele cfr. Bianchi 1991. Una breve descrizione storica ed economica della situazione dei Giudaiti rimasti in Giudea si trova in Bianchi 1995: 1-6, anche se tutta la questione dei testi elaborati in Giudea durante l'esilio o nella prima età persiana andrebbe affrontata di nuovo.

³ Sull'emergere del sommo sacerdozio in Giudea e sul suo tentativo di diventarne l'autorità dominante, cfr. Bianchi 1998, dove abbiamo proposto di far risalire l'utopico istituto del giubileo proprio al sacerdozio gerosolimitano, dopo che i suoi rappresentanti ebbero sostituito la dinastia davidica.

conquista ben diversa da quella elaborata a Gerusalemme.⁴ Quanto al giudaismo egiziano, esso individuò la propria figura fondante in Giuseppe, uomo retto e sapiente, capace di integrarsi nel mondo egiziano.⁵ I Giudei – sacerdoti e specialisti di corte – deportati dai Neobabilonesi in terra di Babilonia forgiarono, infine, dalle tradizioni in loro possesso una nuova identità che riportarono in Giudea, dopo che i sovrani achemenidi ebbero concesso agli antichi esiliati di rientrare ai propri paesi.⁶ Questa nuova identità è incentrata sulla separazione fra i discendenti degli esiliati in Babilonia, rientrati a Gerusalemme in ondate diverse, e fra coloro che avevano continuato a vivere in Giuda; in funzione di questa visione delle cose furono così elaborati i miti dell'allogeneità degli Israeliti dalla terra di Canaan, l'Esodo, l'idea di una terra di Giudea vuota e desolata dopo la distruzione di Gerusalemme⁷ e *last but not least* un vero e proprio *corpus* di testi che condannavano i matrimoni con le «donne straniere». Questi testi rielaborano dei racconti più antichi o ne creano di nuovi allo scopo di condannare i matrimoni con donne ammonite, moabite, edomite, fenicie o con quelle Giudaite che, non avendo conosciuto l'esilio, condividevano di fatto l'impurità morale e religiosa di quei popoli. Possiamo suddividere questo *corpus* in quattro grandi sottogruppi: a) racconti che vogliono dimostrare come già i patriarchi avevano ottemperato a questo divieto: l'esempio migliore è ancora Gen 24, dove Abramo invia il proprio servo a cercare una moglie per Isacco lontano dai Cananei, fra i parenti dell'Alta Mesopotamia; b) testi legali – Es 34,14-18 o Deut 7 – che radicano la proibizione dell'esogamia all'interno della legislazione mosaica, motivandola col pericolo dell'idolatria; c) testi storici che spiegano la vicenda di Sansone, la rovinosa fine del regno di Salomone o la malvagità di Acab attraverso la perversa influenza delle donne straniere; d) «memoriali» che attribuiscono all'azione del governatore Neemia e dello scriba Esdra, avvenuta su mandato dei re achemenidi, il ripudio forzato delle mogli straniere da parte dei Giudei residenti nella provincia achemenide di Giuda. Come abbiamo cercato di dimostrare in uno studio di prossima pubblicazione,⁸ nessuno di questi testi può essere datato prima dell'esilio babilonese: ne consegue che tutto il *corpus* fu composto, invece,

⁴ Sui Samaritani, cfr. la presentazione di R. T. Anderson, 1992.

⁵ Sulla genesi e sulla peculiarità del giudaismo egiziano, cfr. le osservazioni introduttive di C. Grottanelli in Catastini 1994: 56-58.

⁶ Sulla diaspora babilonese, cfr. Sacchi 1994: 25-43.

⁷ Cfr. Garbini 2002: 121-45 e Liverani 2003: 254-339.

⁸ Cfr. Bianchi 2005, che esamina tutti i testi relativi all'esogamia presenti nella Bibbia e nella letteratura apocrica e mišnica. Del contenuto del volume abbiamo presentato in novembre a Parigi una sintesi al colloquio organizzato dalla rivista *Transseuphratène* sui poteri e la società in Siria e in Palestina durante l'epoca achemenide. Anche di questa sintesi è prevista la pubblicazione negli atti del congresso.

fra la fine del VI e la metà del II sec. a.C. fra i discendenti dei reduci dall'esilio babilonese e fra coloro – soprattutto sacerdoti e «laici impegnati» – che ne avevano accettato l'ideologia.⁹ Proprio all'interno di questo gruppo, che viveva «all'ombra» del tempio di Gerusalemme,¹⁰ si sviluppò l'idea di godere di una particolare elezione divina. Una spia di questa posizione esclusivista emerge in Is 6,13b, a conclusione del capitolo che aveva narrato prima la vocazione del profeta e poi l'accecamento del popolo. Dopo aver comunicato al profeta che le città saranno svuotate della popolazione, le case private dei loro abitanti e il paese devastato e reso deserto, l'angelo messaggero così conclude: «Vi rimarrà una decima parte, ma sarà di nuovo consumata, come la quercia e il terebinto, di cui abbattuto resta solo il ceppo. Un seme santo (zr' qdš) è il ceppo» (Is 6,13b). Malgrado la traduzione italiana sembri priva di problemi, il versetto presenta diverse *cruces* testuali e linguistiche; seguendo il testo di 1QIs^a scoperto a Qumran e databile verso il 125-100 a.C. sembra preferibile emendare il masoretico *bšlkt* in *mšlkt*, cioè nel part. femm. sing. «abbattuto». Quanto al sostantivo femminile *mšbt* ripetuto due volte, prima allo stato assoluto e poi con il suffisso di 3 pers. femm. sing., esso indica di solito in ebraico una stele in pietra innalzata per una divinità pagana. A partire da questo significato e sulla scorta delle prime notizie concernenti il rotolo di Isaia scoperto a Qumran, S. Ivry,¹¹ W. F. Albright¹² e F. Hvidberg¹³ cercarono di leggere nel versetto la menzione della *bāmâ* e della *maššebâ*, cioè di due fra i più caratteristici simboli della religiosità cananea. Questa soluzione si basava, però, su una serie di cambiamenti testuali che non trovavano nessun appoggio nelle versioni antiche¹⁴ e su una conoscenza ancora sommaria dell'ortografia dei manoscritti di Qumran. Malgrado qualche perplessità, diversi commentatori accettano di

⁹ Si spiega così la presenza nel testo biblico di *pointes* affilatissime contro le altre anime del giudaismo: il racconto della violenza subita da Dina da parte di Hamor in Gen 34 offre lo spunto per inscenare la descrizione della guerra santa che Simeone e Levi muovono contro Sichem sterminandone gli abitanti, antenati dei Samaritani, mentre Num 12 offre lo spunto per rendere lo stesso Mosè colpevole di un matrimonio misto.

¹⁰ Il tempio di Gerusalemme fu probabilmente in epoca achemenide una comunità templare, una *Burgertempelgemeinde* per usare la definizione di J. P. Weinberg, costituita esclusivamente dai *benê haggolâ*: per una valutazione critica dell'ipotesi dello studioso lettone rimando a Bianchi 1995: 42 ss., e ancora a Liverani 2003: 370-72.

¹¹ Ivry 1957.

¹² Albright 1957: 254-55.

¹³ Hvidberg 1955.

¹⁴ Gli articoli di Ivry e Albright aggiungono, per esempio, al pronome relativo *'ašer* una *he*, ottenendo «*ašerah*» dopo la menzione del terebinto e della quercia, ed inseriscono inoltre una *he* davanti a *mšlkt* e una *mem* davanti a *mšbt* per arrivare alla seguente traduzione: «Come un terebinto o una quercia, o un'*ašerah* quando cade giù dalla sacra colonna di un dato luogo».

attribuire a *mšbt* il significato di «ceppo».¹⁵ Resta infine la *crux* più singolare, cioè la conclusione del versetto *bm zr' qdš mšbth* alla quale J. Sawyer dedicò, giusto quarant'anni or sono, una breve nota.¹⁶ Lo studioso americano partì dalla constatazione che Is 6,13b era assente nella traduzione greca dei Settanta¹⁷ e notò che il fatto poteva essere dovuto a un omoteleuto oppure a un'aggiunta successiva alla traduzione greca. La sua attenzione fu attratta, allora, dal fatto che 1QIs^a, il rotolo di Isaia scoperto a Qumran e datato epigraficamente fra il 125 e il 100 a.C., presentava due varianti rispetto al testo masoretico, ossia *bmh* invece di *bm*, e l'articolo prefisso a *qdš*. J. Sawyer rimarcò che *bmh* vocalizzato *bammeh* – la preposizione *beth* seguita da un pronome interrogativo – ricorre ben sei volte nel libro di Malachia, in testi (cfr. Mal 1,2.6.7; 2,17; 3,7.8) che hanno l'aria di essere un commento scribale. Da qui in avanti il ragionamento di J. Sawyer si fa più contorto e difficile da seguire: in un primo tempo lo studioso americano sembra restituire nel testo masoretico l'espressione *bmh zr' qdš mšbth* traducendola «Dove viene la stirpe santa? Dal suo ceppo». In seguito, tuttavia, Sawyer congettura la presenza dell'espressione *bmzr' qdš mšbth*: la prima parola sarebbe il frutto della preposizione *b* unita al pronome interrogativo *m* in *scriptio defectiva* e al sostantivo *zr'*; durante il processo di trasmissione *bm* sarebbe stato staccato dal sostantivo *zr'* ed avrebbe avuto origine, per corruzione, l'attuale testo masoretico. Da quanto J. Sawyer deduce poche righe più avanti senza però esplicitarlo, l'errore di trasmissione sarebbe anteriore al manoscritto isaianico di Qumran dove, dando a *bmh* il significato interrogativo di «come?», Is 6,13b avrebbe assunto il seguente significato, peraltro assai polemico verso il giudaismo gerosolimitano: «Come la sua santa progenie può essere il suo ceppo?». Questa ricostruzione alquanto nebulosa suscita alcune osservazioni: l'idea che Is 6,13b sia un commento scribale a una profezia originale risulta evidentemente condivisibile,¹⁸ ma questo commento va circoscritto, a nostro avviso, alle ultime tre parole. Quanto al masoretico *bm* la spiegazione più economica è che si tratti della

¹⁵ J. Gamberoni (1997: 486, con ampia bibliografia sugli studi precedenti) rileva che molti altri nomi derivati da *nšb* non hanno nulla a che vedere con una stele. Si può notare, infatti, riprendendo un suggerimento di H. Tur-Sinai (1961: 169), che in aramaico la radice *nšb* significa «piantare» (cfr. anche Sokoloff 1990: 324 «to plant» e 358 «to plant») e, in via incidentale, che il libro di Isaia predilige dei termini assai rari per indicare «il ceppo» di un albero: cfr. *gz'* in Is 11,1, un altro testo di incerta datazione (postesilico?).

¹⁶ Sawyer 1964.

¹⁷ Si suole spiegare questa assenza in seguito a un omoteleuto o per *aberratio oculi* (Wildberger 1972: 233-34). Va notato, però, che la revisione esaplare e quella lucianica provvidero a reintegrare la frase *σπερμα αγιον* nel testo greco.

¹⁸ Appare perciò incomprensibile la proposta della BHS di espungere Is 6,13b.

preposizione *b* seguita dal suffisso di 3^a pers. pl. *-m* e che vada legata alla conclusione di Is 6,12a. Per il testo di 1QIs^a, una prima soluzione potrebbe risiedere nella tradizione scribale di Qumran che aggiunge la terminazione *-h* ai suffissi maschili e femminili delle preposizioni.¹⁹ Il testo di Isaia conserverebbe allora lo stesso significato di quello masoretico. Appare invitante, però, la possibilità che *bmh* possa essere interpretato come la preposizione interrogativa «come», nascondendo così una velata polemica contro il sacerdozio gerosolimitano. Torneremo più avanti su questo punto, come pure sull'assenza nella traduzione greca.

Conclusa questa defatigante analisi tesuale, esaminiamo adesso la situazione letteraria e storica di Is 6,13b. Quantunque il versetto sia considerato originale da qualche esegeta,²⁰ la maggioranza dei commentatori lo attribuisce invece a un glossatore vissuto durante l'epoca achemenide.²¹ Costui rilesse la profezia isaianica, reinterpretando la prima aggiunta del v. 12 alla luce dell'epoca achemenide, allorché i rientrati dall'esilio e i loro discendenti considerarono se stessi l'autentico resto di Israele.²² In favore di questa datazione sta anche la fascinazione per il termine *zr'*; Mal 2,15 definisce *zr' l'hym* l'uomo e la donna in quanto esseri creati da Dio, mentre Is 61,9 chiama Israele «stirpe famosa ... stirpe benedetta dal Signore».²³ Lo stato costruito *qdš* può essere tradotto semplicemente «santa» e veicola un'altra idea caratteristica del giudaismo postesilico, vale a dire la santità del popolo. Ricorderò al proposito soltanto due testi composti sul finire del VI sec. a.C.: Es 19,6 invita Israele ad essere «un popolo di sacerdoti, una nazione santa», e l'esortazione che Deut 7,6 rivolge a Israele ad «essere santo, come Dio è santo». Per salvaguardare questa santità il giudaismo postesilico elabora una complessa rete di regole che vietano di mischiare ciò che Dio ha diviso, osservando il divieto di mischiare sementi, di incrociare animali, di tessere tessuti diversi. Anche le stesse unioni matrimoniali con donne straniere finiscono per rientrare in questa visione, tanto più quelle donne straniere e i popoli a cui esse appartengono erano considerati portatori di un'impurità morale e religiosa. È sufficiente ricordare che Gen 19, considerando Ammon e Moab, eponimi dei popoli omonimi, il frutto dell'incesto fra Lot e le sue due figlie, mette in guardia da una simile unione;²⁴ quanto agli altri popoli con i quali è vietato ogni connubio – Deut 7,1-3 menziona all'interno di un catalogo

¹⁹ Cfr. sulla questione Tov 1992: 109-10.

²⁰ Cfr. per esempio Seeligman 1948: 63 ss., Ahlstrom 1974; Sacchi 1994: 46.

²¹ J. Blenkinsopp (2000: 223) parla di «a Second Temple gloss» simile a quella presente nel cap. 4.

²² Sull'idea di «resto» cfr. le osservazioni storiche di M. Liverani, 2003: 242-44.

²³ Fishbane 1988: 123.

²⁴ Weisman 1992.

quanto mai astorico²⁵ i Perizziti, i Gebusei, gli Ittiti e gli Amorrei – su di essi pesava il giudizio di praticare una religione idolatrica simile a quella dei Cananei, che era poi quella seguita dallo stesso Israele preesilico.

Le implicazioni di questa glossa diventano più chiare soltanto alcuni secoli dopo, quando lo stilema *zr' hqdš* ricomparirà nel libro di Esdra.²⁶ Questo libro ci è pervenuto in una versione greca chiamata 1Esdra risalente al 100 a.C. che rappresenta la versione originale del libro oggi trádito dall'Esdra masoretico.²⁷ Mentre la versione semitica di 1Esdra, purtroppo perduta, dovrebbe risalire invece alla prima metà del II secolo a.C., l'Esdra canonico ne rappresenta una revisione databile sul finire del I sec. d.C. L'autore di 1Esdra avrebbe composto la propria opera in un momento decisivo della storia d'Israele – la prima età maccabaica – quando si andava facendo sempre più duro lo scontro fra quella parte del giudaismo più aperta ai contatti con l'ambiente ellenistico e quella invece catafratta dietro l'esclusivismo e l'osservanza della legge. La prima parte di 1Esdra è incentrata su Zorobabele, l'eroe della ricostruzione del tempio di Gerusalemme, ed attinge quà e là a qualche documento archivistico,²⁸ mentre la seconda ha come protagonista la figura del sacerdote e scriba Esdra. Il personaggio ha tutta l'aria di essere stato inventato o rimodellato su una figura ormai dimenticata per difendere la riforma liturgica proposta da Alcimo, sommo sacerdote fra il 163 e il 160 a.C.²⁹ Secondo 1Mac 9,54, Alcimo fece abbattere il muro che nel tempio aveva fino ad allora separato i sacerdoti dai laici, garantendo la purità dei primi. Questa decisione sta a significare adesso che tutto il popolo è santo; per dimostrare esplicitamente questo fatto l'autore avrebbe ripreso, a nostro parere, un'episodio delle memorie di Neemia (Neh 13,24-27): questo brano narrava la cacciata delle spose ashdodite³⁰ dei Giudaiti che abitavano i distretti di Ono e Adid. Si trattava di un provvedimento limitato nel

²⁵ Sulle liste composte da sei o più popoli, immaginati come gli abitanti di Canaan, cfr. adesso Liverani 2003: 301-8.

²⁶ Diversi autori hanno notato la vicinanza fra Is 6,13 e Esd 9,2. B. Schramm (1995: 169-70) sostiene, per esempio, una convergenza fra Esdra e l'autore del TritoIsaia, portavoce di un gruppo di pietisti attivi in Giudea fra la fine del VI e l'inizio del V sec. a.C. e ostili alle pratiche sincretistiche. I due gruppi avrebbero avuto in comune una prima bozza della *Torâ*, la separazione dagli stranieri e dal sincretismo religioso. La nostra lettura di Is 6,12-13 e di Esd 9,2 si allontana evidentemente da quella della studiosa americana soprattutto nella valutazione della figura di Esdra e dei libri a lui legati.

²⁷ Sui problemi sollevati da 1Esdra, cfr. ancora Garbini 2002: 192-204 e le osservazioni di P. Sacchi, 1981: 99-121.

²⁸ Cfr. alcune liste che potrebbero contenere un censo degli appartenenti ai discendenti dei «figli dell'esilio», i *b'nê haggolâ*, rientrati da Babilonia.

²⁹ Sulla creazione del personaggio di Esdra, cfr. Garbini 1986: 222-31; 1998; 2002: 190 ss.

³⁰ Da Neh 13,24 vanno espunte, come sostengono molti commentatori, le donne moabite e ammonite, in quanto la loro menzione rappresenta una glossa.

tempo e nello spazio, preso per garantire la giudaicità di quel distretto ripopolato dai figli dell'esilio.³¹ L'autore di 1Esdra trasformò l'episodio in un ripudio di massa delle donne straniere, ambientandolo a Gerusalemme e ascrivendone il merito a Esdra, figura sacerdotale destinata a soppiantare il laico Neemia. Per difendere la sacertà del popolo, i capi del popolo si sarebbero presentati al cospetto di Esdra e avrebbero accusato il popolo di Israele, i sacerdoti e i leviti di aver sposato donne cananee, ittite, perizzite, gebusee, ammonite, egiziane e amorree. 1Esdra 8,67 presenta allora la seguente conclusione: «Ma si sono sposati con le loro figlie, loro stessi e i loro figli; così il seme sacro si è mescolato con quello delle genti allogene che abitano la regione».³² Confrontando il testo greco con l'Esdra canonico ebraico,³³ possiamo ipotizzare che al greco *σπέρμα αγιον* corrispondesse appunto l'ebraico *zr' qdš* e al greco *επιμύγνυμαι* il verbo ebraico *ht'rb* II.³⁴ Da quanto abbiamo detto a proposito della storia testuale di 1Esdra risulta evidente che il suo autore sussunse nel suo racconto il sintagma *zr' qdš* presente in Is 6,13b, proiettando all'epoca achemenide quanto il giudaismo stava sperimentando invece nella prima metà del II secolo a.C. Il periodo fu segnato dall'inizio dello scontro con l'ellenismo, dal tentativo compiuto da alcuni sacerdoti e aristocratici di imparentarsi con l'elemento greco, dalle guerre condotte dai Maccabei che obbligarono gli abitanti dei territori conquistati (gli Idumei, gli Iturei, gli abitanti della Galilea) a convertirsi al giudaismo, dalla presenza di popoli chiamati *'m h'rš* – che non osservavano le numerose leggi di purità – e infine dal tentativo di Alcimo di abbattere la separazione fra il sacerdozio e i semplici fedeli. Per proteggere la purità di entrambi, all'ignoto autore di 1Esdra parve opportuno sottolineare la necessità di scacciare delle donne allogene dalla comunità, poiché esse costituivano una fonte concreta di impurità. In questo modo si ribadiva l'appartenenza a una comunità ritualmente pura.³⁵

Anche se il personaggio di Esdra cadde presto nell'oblio e fu ripreso soltanto sul finire del I secolo d.C., l'idea di un «seme santo» (*zr' hqdš*) incontrò da un lato il favore di chi rifiutava l'ellenizzazione o l'ammissione di

³¹ Per quest'interpretazione, cfr. Bianchi 2005, su Neh 13,23-27. Credo che la ricostruzione offerta da M. Liverani, 2003: 388-391 si attagli bene all'epoca di Neemia, mentre sono ben più scettico sull'uso dei materiali tratti dal libro di Esdra.

³² Sacchi 1981: 173.

³³ Come nota G. Garbini (2002), l'Esdra canonico finì per accettare, con qualche aggiustamento, la posizione di 1Esdra anche per quanto riguarda i matrimoni misti.

³⁴ Il verbo, che all'*hitpael* significa appunto «mescolarsi», deriva dal sostantivo *'ēreb* II: quest'ultimo designa in Es 12,48 il gruppo raccoglietico di persone che si unì a Israele nella fuga dall'Egitto. L'unione con queste genti rappresenta un sacrilegio, in ebraico *m'l*. L'accusa è caratteristica soprattutto del libro delle Cronache (per es. 1Cr 2,7) per quanto concerne il rapporto con Dio.

³⁵ Cfr. Garbini 2002: 194-95.

nuovi Ebrei, di dubbia discendenza etnica e poco rispettosi delle numerosissime *mšwt*, ma suscitò dall'altro la reazione negativa di altri settori del giudaismo. L'assenza di Is 6,13b nel testo dei Settanta, se non è dovuta a un mero errore meccanico, sottolinea che l'ebraismo egiziano non accettava la pretesa del giudaismo gerosolimitano di essere «un seme santo». A Qumran, invece, la presenza del sintagma *zr' hqdš* attesta una situazione del tutto diversa: se la congettura di Sawyer ha qualche probabilità di essere vera, essa proverebbe che la comunità di Qumran, in un periodo quasi coevo alla sua nascita, contestava anch'essa, attraverso Is 6,13b, la progenie santa di Gerusalemme. Per scoprirne il motivo abbiamo dovuto aspettare la pubblicazione di un testo chiamato 4MMT ovvero *Miqsat Ma'aseh hattorah*, «Alcune opere delle Legge», o ancora *Lettera halachica*. L'opera, conservata in sei manoscritti lacunosi databili fra il 150 a.C. e il 50 a.C., fu composta nell'epoca immediatamente precedente alla nascita della comunità di Qumran, ossia verso il 150 a.C.; fra i dodici motivi che dividevano i membri del gruppo dal sacerdozio gerosolimitano, 4QMMT elenca il calendario solare di 364 giorni (testo A), diverse norme relative alla purità rituale (testo B), e infine la separazione dal resto del popolo (testo C). Proprio nel testo B compare due volte il sintagma *zr' hqdš*: commentando le fornicazioni (*znwt*) del popolo,³⁶ il testo B r. 75 afferma, infatti, che «essi sono di [stirpe] santa, com'è scritto «Santo è Israele»»;³⁷ il testo B r. 81 condanna in questi termini la mescolanza fra il sacerdozio e una parte del popolo: «Essi si incrociano e profanano la stirpe [santa]».³⁸ Ho proposto di leggere, nell'oscura filigrana di questo testo, la situazione sperimentata alla metà del II sec. a.C. dal sacerdozio gerosolimitano in seguito alla spaccatura fra i sacerdoti ellenizzanti e quelli legati alle tradizioni ancestrali e alla successiva riforma di Alcimo. Il sacerdozio era soggetto a rigide regole di purità che governavano anche il matrimonio: le famiglie sacerdotali tendevano perciò a imparentarsi fra loro, certi della legittima discendenza e della purità della sposa; in questo modo essi non mettevano in pericolo il loro *status* sacerdotale. Il mancato rispetto di queste regole comportava, infatti, come dimostra la casistica raccolta da J. Jeremias,³⁹ l'estromissione dalla classe sacerdotale del reo e dei suoi discendenti. Dietro al rimprovero che i fondatori della comunità di Qumran muovono al sacerdozio gerosolimitano si intravede, a nostro avviso, il riflesso della mancata separazione fra i sacerdoti e i laici: essa aveva

³⁶ Con la parola *znwt* si indica nel mediogiudaismo non solo la concupiscenza, responsabile delle colpe che investono la sfera sessuale, ma anche i matrimoni illegali contratti con persone ineleggibili e quindi anche quelli misti: cfr. sul tema Rosso Ubigli 1979.

³⁷ García Martínez e Martone 1996: 174. Per una presentazione più articolata dell'opera, cfr. Schiffmann 1994: 83-95.

³⁸ García Martínez e Martone 1996: 174.

³⁹ Jeremias 1969: 154-57 e 317-319 elenca minuziosamente tutte queste leggi.

profonde conseguenze sulla trasmissione dell'impurità al sacerdozio da parte di chi era meno osservante delle leggi di purità. Resta aperta la questione se l'accusa investa anche la condotta matrimoniale dello stesso sacerdozio; per alcuni studiosi il testo intendeva soprattutto condannare i matrimoni fra i sacerdoti e i laici, in quanto contravvenivano al divieto di mischiare specie diverse e di contaminare le cose sacre. Va detto, tuttavia, che tali unioni dovevano essere piuttosto rare, poiché la classe sacerdotale teneva molto alla propria purità. Una soluzione alternativa potrebbe risiedere in una notizia conservata nella Tosefta, secondo la quale la classe sacerdotale di Bilga fu estromessa dal sacerdozio intorno al 150 a.C., poiché un suo rappresentante aveva sposato una donna greca.⁴⁰ Le allusioni ai matrimoni misti presenti in 1Esdra potrebbero così acquistare un nuovo senso. A conclusione di questa comunicazione va notato, tuttavia, che per il giudaismo il concetto di *zr' hqdš* «seme santo / progenie santa» inizia a indebolirsi quando, e siamo ormai alla fine del I sec. d.C., si fa largo l'idea che la conversione cancelli l'impurità del proselito e che la stessa legislazione contro l'esogamia fosse limitata soltanto ai popoli che Israele incontrò al suo arrivo in Canaan. Rut diverrà allora l'*exemplum* di questa nuova visione delle cose.

Bibliografia

Ahlstrom 1974

G. W. Ahlstrom, «Isaiah VI.13», *Journal of Semitic Studies* 19, pp. 169-72.

Albright 1957

W. F. Albright, «The High Place in Ancient Palestine», in *Volume du Congress Strasbourg 1956* (Supplements to Vetus Testamentum, 4), Leiden, Brill, pp. 242-58.

Anderson 1992

R. T. Anderson, «Samaritans», in *The Anchor Bible Dictionary*, ed. by D. N. Freedman, 6 vols., New York, Doubleday, V cc. 940-47.

Bianchi 1991

F. Bianchi, «Zorobabele re di Giuda», *Henoch* 13 (1991), pp. 113-50.

Bianchi 1995

F. Bianchi, «I superstiti della deportazione sono là nella provincia» (*Neemia* 1,3). *Ricerche storico-bibliche sulla Giudea in età neobabilonese e achemenide* (586- 442 a.C.) (Suppl. a AION 82), Napoli, Istituto Orientale.

⁴⁰ Schwarz 1982.

Bianchi 1998

F. Bianchi, «Il giubileo nei testi ebraici canonici e post-canonici», in *Le origini degli anni giubilari*, a cura di M. Zappella, Casale Monferrato, Piemme, pp. 75-138.

Bianchi 2005

F. Bianchi, «*Il sacro seme*». *Studi sulla proibizione dei matrimoni misti nel giudaismo del secondo tempio*, Roma, Città Nuova, in corso di stampa.

Blenkinsopp 2000

J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 19), New York, Doubleday.

Catastini 1994

Storia di Giuseppe. Genesi 37-50, a cura di A. Catastini, Venezia, Marsilio.

Fishbane 1988

M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press.

Gamberoni 1997

J. Gamberoni, «*mšbh*», in *Theological Dictionary of the Old Testament* 8, Grand Rapids (MI), Eerdmans, pp. 483-94.

Garbini 1986

G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia, Paideia.

Garbini 1998

«La figura di Esdra nella letteratura e nella storia», *Ricerche Storico-Bibliche* 10, pp. 59-67.

Garbini 2002

G. Garbini, *Il ritorno dall'esilio babilonese* (Studi Biblici, 129), Brescia, Paideia.

García Martínez e Martone 1996

F. García Martínez e C. Martone, *Testi di Qumran*, Brescia, Paideia.

Hvidberg 1955

F. Hvidberg, «The masseba and the Holy Seed», *Norsk Teologisk Tidsskrift* 56, pp. 97-99.

Ivry 1957

S. Ivry, «Maṣṣēbāh e bāmāh in 1Q Isaiah^a 6¹³», *Journal of Biblical Literature* 76, pp. 225-32.

Jeremias 1969

J. Jeremias, *Jerusalem at the Time of Jesus*, London, SCM Press.

Liverani 2003

M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari, Laterza.

Rosso Ubigli 1979

L. Rosso Ubigli, «Alcuni aspetti della porneia nel tardogiudaismo», *Henoch* 1, pp. 201-45.

Sacchi 1981

Apocrifi dell'Antico Testamento, a cura di P. Sacchi, Torino, UTET.

Sacchi 1994

P. Sacchi, *Storia del secondo tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino, SEI.

Sawyer 1964

J. Sawyer, «The Qumran Reading of Isaiah 6,13», in *Annual of the Swedish Theological Institute* 2, Leiden, Brill, pp. 111-13.

Schiffmann 1994

L. H. Schiffmann, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: Their True Meaning for Judaism and Christianity*, New York, Doubleday.

Schramm 1995

B. Schramm, *The Opponents of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration* (*Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 193), Sheffield, Academic Press.

Schwarz 1982

E. Schwarz, *Identität durch Abgrenzungsprozesse in Israel im 2. vorchristlichen Jahrhundert und ihre traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen. Zugleich ein Beitrag zur Erforschung des Jubiläenbuches*, Frankfurt am M., Lang.

Seeligman 1948

I. L. Seeligman, *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden, Brill.

Sokoloff 1990

M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan, Bar Ilan University Press.

Tov 1992

E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis-Assen, Fortress Press - Van Gorcum.

Tur-Sinai 1961

H. Tur-Sinai, «A Contribution to the Understanding of Isaiah I-XII», *Scripta Hierosolymitana* 8, pp. 154-88.

Weisman 1992

Z. Weisman, «Ethnology, Etiology, Genealogy, and Historiography in the Tale of Lot and His Daughters (Genesis 19:30-38)» [in ebraico], in *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East presented to S. Talmon*, ed. by M. Fishbane and E. Tov, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, pp. 42-52.

Wildberger 1972

H. Wildberger, *Isaiah* (Biblischer Kommentar: Altes Testament, 10.1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.

L'identificazione tra Ebrei e Hyksos nelle fonti alessandrine

Caterina Moro

Abstract

After Hecateus of Abdera, whose narrative can be regarded as an alternative and more ancient form of the Exodus story, the first Greek author writing on the origins of the Jewish people was Manetho, an Egyptian priest, who identified them with the Asiatic sovereigns of Egypt whose defeat marked the beginning of the XVIII dynasty. According to Yoyotte, this identification took place in the VI-V century BCE, when Jews 'came back' to Egypt as soldiers of the Persian Empire in the military colony of Elephantine. The issue is somewhat complicated by the difficult attribution of some parts of Manetho's story as reported by Josephus Flavius in his *Contra Apionem*. Some scholars think that the identification between Jews and Hyksos was added to Manetho's original story by a Jewish author. The reaction of Hebrew culture to that identification may be seen in the *History of Joseph* (Gen 37-50) and in the life of Moses as narrated in Greek by Artapanus, where Moses is the adopted son of a king of the XIII dynasty, Chenephres, and helps him to consolidate his power against the other sovereigns of Egypt. This 'apologetic' chronology by Artapanus, which places Moses before the age of conflict between Egypt and Asia, may be related to the chronology by Africanus and Eupolemus.

«I Colchi si ricordano degli Egiziani molto meglio di quanto gli Egiziani si ricordino dei Colchi». Nel II libro delle *Storie*, Erodoto narra l'origine della circoncisione presso i Colchi dell'Asia Minore come imitazione del costume egiziano, in quanto la Colchide sarebbe stata una colonia di fondazione egiziana, e osserva che questo episodio era ritenuto memorabile dai Colchi, ma non doveva certo essere stato tale per gli Egiziani. Nello stesso passo (II,104) Erodoto afferma che «i Fenici e i Siri che sono nella Palestina sono d'accordo anch'essi nel dire che hanno imparato dagli Egiziani» a circoncidersi. Giuseppe Flavio (*Ant. Jud.* VIII,253) identifica questi Siri con gli Ebrei, perché solo loro si circoncidevano, il che non è esatto, giacché sappiamo che anche gli Arabi lo facevano, e secondo alcuni studi anche i Filistei (vedi Arata Mantovani 1988).¹ Applicando per analogia la frase iniziale agli Ebrei e alla storia narrata nei primi capitoli dell'Esodo, possiamo dire che «gli Ebrei si ricordano degli Egiziani meglio di quanto gli Egiziani si ricordino degli Ebrei»? Sappiamo che il quadro della schiavitù in Egitto descritta dal libro dell'Esodo non ha corrispondenza nella documentazione storica egiziana,² e che i ritrovamenti archeologici non permettono di individuare migrazioni consistenti dall'Egitto

¹ Erodoto ebbe occasione di visitare solo la parte costiera della Palestina (*Palaistinē*), quindi i «Siri» di cui parla potrebbero di fatto essere stati Filistei.

² Vedi Redford 1997b, spec. 59-60.

verso Canaan all'epoca della formazione dello stato ebraico.³ Da parte sua l'autore dell'Esodo aveva dell'Egitto un'idea assai vaga, e la sua geografia del Delta del Nilo richiama le condizioni del VII-VI sec. a.C.⁴ In questa relazione mi occuperò non strettamente di storia quanto di storia delle tradizioni, e cercherò di guidarvi attraverso le fonti a nostra disposizione per vedere se è possibile trovarvi tracce del processo mediante il quale gli Ebrei, che a partire dal VI sec. cominciarono a 'tornare' in Egitto in veste di soldati mercenari, uscirono per gli Egiziani dalla massa indistinta degli «Asiatici» e furono *definiti* come popolo.⁵ Questa analisi delle fonti è resa complessa dalla controversa attribuzione di alcuni testi, e dalla possibile influenza che esercitarono gli uni sugli altri sia in positivo (dipendenza) che in negativo (confutazione).⁶

Alla fine del IV sec. lo storico Ecateo di Abdera⁷ riprenderà la notizia di Erodoto sull'origine egiziana della circoncisione (*Bib. Hist.* I,28,4) e darà come storia narrata dagli Egiziani quella che vuole che molte colonie partirono dall'Egitto e si sparsero per il mondo: quella di Belos a Babilonia, di Danao ad Argo, i Colchi, e gli Ebrei tra l'Arabia e la Siria. Ecateo non è il primo autore di lingua greca a parlare di Ebrei, ma senz'altro il primo a narrare le origini egiziane di questo popolo secondo le fonti a sua disposizione. Nel quarantesimo capitolo della *Biblioteca storica* di Diodoro è conservata una storia differente e più dettagliata delle origini ebraiche: essa non mostra una particolare ostilità, tanto da non escludere a priori la sua provenienza, almeno in parte, da informatori ebrei.⁸ Un'epidemia colpisce l'Egitto, e il popolo ne dà la colpa alla presenza di stranieri che con i loro riti diversi hanno provocato l'abbandono del culto degli dèi. Gli stranieri vengono espulsi: alcuni di essi fondano colonie in Grecia sotto la guida di nobili come Cadmo e Danao, altri occupano la Giudea, a quei tempi disabitata, sotto la guida di Mosè, che fonda Gerusalemme e fa costruire il Tempio. Di Mosè Ecateo dà un giudizio altamente positivo, ed è la prima fonte al di fuori della Bibbia a parlarne

³ Weinstein 1997.

⁴ Si veda ad es. Redford 1992: 409-11. Rivedremo questo problema più avanti, in relazione alla cronologia.

⁵ Sugli Ebrei della diaspora in Egitto vedi ad es. Tcherikover 1961, Parente 1985, Contini 1986, Jakab 1999.

⁶ Lo stesso libro dell'Esodo non sembra fare eccezione, anche se molti lo pongono come primo gradino della sequenza.

⁷ Ecateo di Abdera giunse ad Alessandria attorno al 320 a.C. Scrisse una *Storia egiziana* tra il 312 e il 305 a.C. (Gabba 1989: 625). Nella sua opera la cultura indigena è descritta in termini idealizzati, ma ciò può dipendere anche dalle fonti da lui usate, ovvero il clero egiziano. Oltre agli estratti della sua opera conservati nella *Biblioteca storica* di Diodoro, esiste un lungo estratto nel *Contro Apione* di Giuseppe Flavio, la cui autenticità è dubbia, e di cui non ci occuperemo perché non tocca il nostro tema.

⁸ Testo, traduzione e commento in Stern 1974: 20-34. Si veda Mendels 1983; Berthelot 2003: 101-2 (diversa spiegazione in Weill 1918, per cui il fatto che siano stranieri è una ripresa più cogente delle tradizioni sull'espulsione degli Asiatici).

come autore di una legge, sia civile che religiosa, di provenienza divina.⁹ I costumi e il culto degli Ebrei sono diversi da quelli di ogni altro popolo perché «a causa della loro cacciata, egli (Mosè) introdusse uno stile di vita piuttosto asociale e inospitale (*apanthrōpon tina kai misoxenon bion*)».¹⁰ Il giudizio complessivo sugli Ebrei doveva riflettere il loro isolamento all'interno della società alessandrina, giacché le norme religiose impedivano loro di prendere parte al culto degli dèi e quindi ai molti aspetti della vita sociale, come ad esempio l'ospitalità, che vi erano connessi. L'*apanthrōpos* è, secondo la definizione greca, colui che si allontana dalle relazioni sociali per averne sperimentato il lato negativo, così come gli Ebrei si tengono lontani dagli stranieri per i torti subiti in passato.¹¹ L'importanza di Ecatèo come possibile fonte sulle tradizioni ebraiche coeve risiede nell'essere l'unica testimonianza completa di una diversa storia di Mosè quale poteva essere narrata in ambiente alessandrino prima dell'affermarsi del racconto biblico dell'Esodo, dove il suo ruolo e la sua figura appaiono notevolmente abbassati (non può entrare in Palestina per aver nutrito dubbi su Dio, è perfino incapace di parlare correttamente).¹² Purtroppo tra tutti i testi giudeo-ellenistici sulla storia di Israele a noi pervenuti,¹³ nessuno racconta l'ingresso in Palestina (nemmeno Artapano, come vedremo tra poco), anche se questo stesso silenzio potrebbe essere significativo.¹⁴ In questa sede lasceremo da parte il problema della figura di Mosè e delle tradizioni a lui connesse, ma basti dire che questo ruolo di fondatore del Tempio di Gerusalemme in una parte della tradizione spiegherebbe meglio il passo di 2Re 18,4 in cui si dice che Ezechia fece distruggere «il serpente di rame che aveva fatto Mosè», che nella forma attuale dell'Antico Testamento si identifica col serpente (forgiato nel deserto) di Num 21,4-9. Garbini collega questa notizia con la peste che si scatenò al tempo di Davide, risparmiando però Gerusalemme (2Sam 24): anticamente Mosè potrebbe essere stato connesso con la na-

⁹ Garbini 2003: 97.

¹⁰ Testo e traduzione in Stern 1974: 26-35.

¹¹ Berthelot 2003: 86-90.

¹² Si vedano Garbini 1986: 183-207, Redford 1992: 418-19.

¹³ Questi autori ci sono giunti in frammenti attraverso l'opera di Alessandro Polistore, nativo di Mileto, che scrisse alla metà del I a.C., autore di grandi compilazioni storiche, tra cui un *Peri Iudaiōn* che citava questi autori in forma di discorso indiretto. Nemmeno quest'opera ci è pervenuta interamente, ma solo in estratti trasmessi da Clemente Alessandrino (II-III sec. d.C.) negli *Stromateis* e da Eusebio (IV sec.) nel nono libro della *Praeparatio Evangelica*. Il più antico di questi autori è ritenuto Demetrio, che si interessa perlopiù della cronologia biblica. In un frammento trasmessoci da Clemente i suoi calcoli avevano come punto di riferimento Tolomeo IV Filopatore (221-204 a.C.).

¹⁴ Le fonti cristiane che hanno trasmesso i loro estratti erano naturalmente più interessate alle notizie che confermavano – e al caso arricchivano – il testo biblico.

scita del Tempio di Gerusalemme (X sec.) e con la costruzione di un oggetto di culto (un ureo di tipo egiziano, con funzioni apotropaiche).¹⁵ Che Mosè sia un personaggio di tradizione più antica rispetto al quadro fornito dall'Eso-
do lo rivela anche un dato linguistico: il nome Mosè nella sua forma ebraica (מֹשֶׁה) è trascrizione di un ipocoristico *Mose*, comune come nome di persona nel Nuovo Regno (qualitativo di *ms*, forma nomi del tipo *Ptahmose* 'Ptah è nato'), trascrizione avvenuta in un periodo in cui la *šin* del semitico di nord-ovest non è ancora palatalizzata e può corrispondere alla sibilante sorda dell'egiziano,¹⁶ laddove il toponimo *Ramses* (dal participio *ms*) di Es 1,11 è scritto con *samek*, come le trascrizioni di nomi egiziani in epigrafi fenicie dal V sec. a.C. in poi.¹⁷

Il secondo racconto in ordine di tempo è quello di Manetone, un egiziano sacerdote in Eliopoli, che è l'unico autore a identificare esplicitamente gli Ebrei con gli Hyksos. Egli scrisse attorno al 285 a.C. una storia egiziana dedicata a Tolomeo Filadelfo, attingendo sia a documenti ufficiali (liste di re) che a racconti popolari. Mentre le sue liste reali, inframmezzate da brevi notizie, ci sono giunte in due diverse epitomi (quella di Sesto Giulio Africano del III sec. d.C., e quella di Eusebio del IV), le due storie legate all'origine degli Ebrei, che chiameremo d'ora in poi Manetone 1 e 2, sono conservate solo nel *Contro Apione* di Giuseppe Flavio (fine I sec. d.C.).¹⁸

Nel primo racconto, che l'autore dice «tradotto ... da sacre tavole», si narra l'invasione dell'Egitto da parte di un popolo orientale chiamato «Hyksos», presentata come evento catastrofico, con stragi, schiavitù di massa e distruzioni di città e templi (§§ 75-76), cui fa seguito l'elevazione al trono di uno degli invasori, chiamato «Salitis», l'imposizione di tributi su tutto il paese e la ricostruzione e fortificazione di Avari (§§ 77-78). Il loro nome vorrebbe dire in egiziano «re pastori». ¹⁹ Dopo un regno di 511 anni, scoppiò una rivolta contro di loro dei re della Tebaide; dopo essersi asser-

¹⁵ Col tempo questo ureo deve aver mutato significato ed essere stato collegato al culto del serpente come simbolo cananaico di fecondità, e per questo fu distrutto. Nei sigilli del regno di Giuda dell'VIII sec. si trova frequentemente l'ureo, con e senza ali, che poi scompare e al suo posto compare lo scarabeo alato. In Os 12,14 Mosè è detto profeta, ma dobbiamo pensare a un profeta-taumaturgo come Elia ed Eliseo (cfr. Eliseo che divide le acque del Giordano, 2Re 2,13-14), che vennero dopo di lui (Garbini 1988).

¹⁶ La stessa corrispondenza si nota in trascrizioni egiziane di nomi di luoghi che nelle lingue semitiche presentano *šin*, Griffith 1953: 229.

¹⁷ Griffith 1953; sull'evoluzione del suono rappresentato dalla lettera *šin* vedi Garbini 1971.

¹⁸ Testo, traduzione e commento degli estratti di Manetone in Stern 1974: 62-86. Per un inquadramento di Manetone nell'ideologia egiziana di Bassa Epoca si veda in generale Loprieno 2001.

¹⁹ Per la spiegazione di questa para-etimologia in base alla pronuncia dell'egiziano in Bassa Epoca, si veda Loprieno 2001: 100 n. 48.

ragliati in Avari si arresero, dopo un lungo assedio, con la promessa di aver salva la vita se avessero lasciato l'Egitto (§§ 85-88), e si trasferirono in massa in Siria attraverso il deserto (§ 89), per poi stabilirsi in Giudea dove fondarono Gerusalemme.

La documentazione di età faraonica (scarabei e liste reali) conferma che nel II Periodo Intermedio vi furono dei sovrani (alcuni dei quali con nomi semitici) che portavano il titolo di *ḥkꜣ ḥꜣswt* («re dei paesi stranieri»). Essi regnarono in contemporanea con faraoni indigeni, e il loro dominio si limitava perlopiù al Delta dell'Egitto, dove si sono trovate le tracce archeologiche più cospicue della loro presenza: la città di Avari è stata identificata col sito di Tell el-Dab'a, dove sono state rinvenute ceramiche e tombe di tipo siriano databili fin dalla fine della XII dinastia. Altri centri Hyksos sarebbero stati Tell Maskuta e Tell el-Yehudaye, dove si hanno resti di fortificazioni. La capitale Avari, che nel II Periodo Intermedio si espanse fino a diventare una delle più grandi città d'Egitto, era un centro di culto del dio Seth (Sutekh), non come avversario di Osiride ma come corrispondente egiziano del semitico Baal. Una stele di Ramesse II ricorda i «quattrocento anni di regno» di Seth in Avari, caduti al tempo di suo padre Sety,²⁰ e ci permette così di stabilire al 1730 a.C. la data della fondazione della città, o comunque del suo culto principale. Nella stele Seth è rappresentato come dio siriano delle tempeste. Tuttavia, a giudicare dagli scarabei e dalle iscrizioni questi re giunsero a un forte livello di assimilazione, e adottarono in pieno l'ideologia regale faraonica.²¹ I testi che narrano la guerra di liberazione che segnò l'inizio della XVIII dinastia chiamano questi invasori *sttyw*, o *ʿmw* («Asiatici»),²² e ci confermano alcuni elementi della storia di Manetone, come le distruzioni da essi operate,²³ l'assedio che precedette la caduta di Avari,²⁴ e l'imposizione di tributi sul resto dell'Egitto.²⁵ Alcuni testi sono contemporanei ai fatti narrati, come quello preservato nella tavoletta Carnarvon e in una stele da Karnak, e le iscrizioni di personaggi militari; la sconfitta degli Hyksos viene attribuita al re tebano Kamose e al suo successore Ahmose (Amosis in Manetone), che doveva passare alla storia come fondatore della XVIII dinastia. I principali testi sugli Hyksos di epoche successive sono le iscrizioni di Hatshepsut, il papiro Harris III e il papiro Sal-

²⁰ Testo tradotto in Redford 1997a: 18-19.

²¹ Sulla dominazione degli Hyksos in Egitto si vedano Weill 1918, Gardiner 1971: 135-57, Redford 1992: 98-122; sugli scavi archeologici dei siti Hyksos si vedano ad es. Petrie 1906, Bietak 1996, Oren 1997.

²² Kamose I,4-5 e *passim* (Redford 1997: 13-14).

²³ Redford 1992: 101-2 e 1997a: 13 (Kamose I,5: «Il mio desiderio è liberare l'Egitto che gli Asiatici hanno distrutto»).

²⁴ Iscrizione di Ahmose figlio di Abana (Amose Si-Abina 8, Redford 1997a: 15).

²⁵ Kamose I,4 (Redford 1997a: 13).

lier I. Nell'iscrizione dello *Speos Artemidos* la regina Hatshepsut si vanta di aver ricostruito una serie di templi, e conclude: «Io ho restaurato quello che era distrutto, da quando gli Asiatici erano nel Delta in Avari, quando i nomadi (*šmꜣw*) che erano tra di loro distruggevano ciò che era stato fatto. Essi regnavano nell'ignoranza di Ra, ed egli non agiva per decreto divino fino alla (venuta della) mia maestà».²⁶ Questo passo è importante, perché caratterizza la regalità Hyksos come «empia», non conforme al volere degli dèi. Ovviamente da un punto di vista storico l'affermazione della regina è falsa, perché gli Hyksos erano stati scacciati quasi un secolo prima, ma ella fu solo la prima ad appropriarsi di questo episodio a fini propagandistici: un altro chiaro caso di appropriazione della vicenda degli Hyksos è il Papiro Harris,²⁷ in cui Ramesse III parla di un tempo in cui in Egitto regnavano l'anarchia e la violenza, finché un Siriano di nome Arsu si fece re e rese tutto il paese tributario. Il culto degli dèi era trascurato, finché essi non «si volsero in pace» e decisero di eleggere un re legittimo. In questo testo emerge chiaramente la fusione tra la storia degli Hyksos e il *topos* letterario della desolazione dell'Egitto,²⁸ noto già dal I Periodo Intermedio, con l'accentuazione propagandistica dell'empietà dei Siriani invasori per far risaltare il ruolo salvifico del re. L'empietà degli invasori è ancora più sottolineata nella storia di *Apophis e Seqenenre* (Papiro Sallier I), un romanzo storico di età ramesside, in cui si afferma che il principe Apophis (non si dice che è asiatico, ma noi sappiamo che fu il re sconfitto da Kamose, e appare anche nelle liste reali), residente ad Avari, «aveva fatto di Seth il suo signore, e non serviva nessun altro dio sulla terra eccetto Seth», a cui aveva dedicato un tempio e compiva sacrifici quotidiani sul modello di quelli offerti a Re Harakhti, mentre da parte sua il suo rivale Seqenenre, re di Tebe (anch'egli figura storica), adorava solo Amun.²⁹ Nella storia di Manetone i liberatori dell'Egitto sono due re di nome *Misphragmouthōsis* e *Thoummōsis*, che sono stati identificati dagli egittologi con Tutmosis III e IV.³⁰ Tuttavia un'altra versione della lista dei re della XVIII dinastia, raccolta da Giulio Africano e da Eusebio, poneva come primo re Amos o Amosis, ovvero l'Ahmose dei monumenti. Il racconto di Manetone funge in pratica da ultimo anello di una lunga catena di racconti tradizionali in cui era consuetudine confondere la collocazione storica e l'identità dei protagonisti e attualizzare il racconto secondo i propri fini.

Secondo Yoyotte (1963), le storie di Manetone sarebbero la testimonianza di un processo di individuazione dei nemici asiatici della tradizione

²⁶ Weill 1918: I, 37-38; testo in Sethe 1984: 390-91; trad. inglese in Redford 1997a: 16-17.

²⁷ Weill 1918: I, 130-31, 137.

²⁸ Weill 1918: I, 48-49.

²⁹ Vedi Weill 1918: I, 56-68; traduzione in Redford 1997a: 17-18.

³⁰ Loprieno 2001: 107.

con gli Ebrei che si sarebbe compiuto in epoca persiana, quando gli Ebrei come mercenari erano parte dell'esercito invasore. Egli cita una serie di testi di Bassa Epoca che esprimono l'ostilità del clero nazionalista nei confronti dei soldati persiani, e li confronta con i testi polemici contro gli Ebrei.³¹ Le distruzioni empie compiute dagli Hyksos di Manetone avevano corrispondenza con quelle calunniosamente attribuite a Cambise (525 a.C.),³² che comunque hanno un fondamento storico nella repressione delle rivolte del V sec. a.C., e nel comportamento empio di Artaserse III che avrebbe mangiato il bue Api. Senza voler generalizzare una situazione locale come situazione di tutto il paese, ricordiamo che ai tempi dei contrasti tra il clero del tempio di Yaho ad Elefantina e quello del tempio di Khnum, che portò alla distruzione del tempio ebraico, nel 407 a.C. il sacerdote Yedania si appella all'autorità achemenide proprio ricordando che il tempio era stato risparmiato dai persiani di Cambise quando questi «distrussero tutti i templi degli dèi egizi» (Cowley 30,13-14).³³ Benché questa fosse molto probabilmente una calunnia, il fatto di averla tirata in ballo la dice lunga sul clima di violenza ideologica, e non solo, che doveva regnare all'epoca.

Il secondo racconto di Manetone, che Giuseppe pone tra le calunnie anti-giudaiche, segue uno schema che avrà maggior fortuna rispetto alla prima storia: un re di nome Amenofi vuole vedere gli dèi, e il saggio Amenofi figlio di Hapu (Paapis nel testo greco, personaggio reale vissuto ai tempi di Amenofi III e in seguito santificato) dice che li vedrà se scaccerà i lebbrosi dal suo regno. I lebbrosi, posti a lavorare nelle cave di pietra e poi isolati nella città di Avari, trovano un capo nel sacerdote eliopolitano Osarsif, che propone loro un giuramento di uccidere gli animali sacri agli Egiziani, e in generale di comportarsi all'inverso degli Egiziani. Nel frattempo il saggio Amenofi, temendo l'ira divina per il trattamento inflitto agli impuri, si uccide lasciando al re la predizione di un'invasione di nemici esterni che si sarebbero alleati con quelli. Osarsif invia un'ambasceria a Gerusalemme, e gli Hyksos tornano a invadere l'Egitto compiendo stragi e saccheggi peggiori di quelli dei tempi loro, tra cui l'uccisione e consumazione di animali sacri all'interno dei templi. La storia degli Ebrei identificati con gli impuri (senza più connessione con gli Hyksos) è quella che ebbe maggior successo tra gli autori alessandrini, e contribuì con altri cliché ostili a creare un clima di difficile convivenza sfociato nel *pogrom* del 38-40 d.C., cui partecipò in prima persona uno degli autori in questione, Cheremone, e

³¹ Yoyotte 1963: 135-40.

³² Erodoto afferma che uccise il bue Api (I,29); vedi Gardiner 1971: 328 e 330; Yoyotte 1963: 139-40.

³³ Yoyotte 1963: 142-43; sui documenti dell'archivio di Yedaniah che riferiscono l'episodio della distruzione del tempio di Elefantina e le trattative per la sua ricostruzione si veda Contini 1986: 99-102; fac-simile, testo e traduzione della lettera in questione in Porten-Yardeni 1986: 66-71.

in cui l'elemento egiziano della popolazione parve avere un ruolo importante.³⁴ La storia compare in numerose forme, dimostrando in generale una discendenza non diretta da Manetone e forse il permanere di un contatto con le tradizioni indigene. Tra le varianti significative della storia citiamo la motivazione della cacciata degli impuri e il nome del re coinvolto, che è Amenofis pure in Cheremone ma Bocchoris in Lisimaco (II-I sec. a.C.), rivelando la stessa ambientazione di testi come l'*Oracolo del Vasaio* (in traduzione greca)³⁵ o l'*Oracolo dell'agnello* (in demotico), in cui il protagonista predice un tempo di afflizione e poi muore. Secondo Weill anche Manetone 2 deriverebbe in ultima analisi dai testi di epoca faraonica sulla cacciata degli Hyksos, dove gli Asiatici sono chiamati «piaghe» o «calamità» (*i3-ditw*)³⁶ e sono caratterizzati, già dall'iscrizione di Hatshepsut, come empi. Negli ultimi tempi Jan Assmann ha riportato in auge la teoria che in Manetone 2 ci sia la memoria rimossa («incryptata», nelle parole di questo studioso) del trauma della riforma religiosa di Amenofi IV, che fu una vera e propria «contro-religione».³⁷ La fusione dei due motivi (i nemici esterni e quelli interni) sarebbe avvenuta tra la fine della XVIII dinastia e il periodo ramesside (emergerebbe già nella Stele della Restaurazione di Tut-ankh-amun),³⁸ per trovare piena espressione nel racconto del Papiro Sallier. L'ipotesi è suggestiva ma personalmente colpisce la costanza nel riferimento al dio Seth, ovvero il dio venerato storicamente ad Avari, sia nel Papiro Sallier (dove è l'unico dio venerato dal re Apophis) che in Manetone 2,³⁹ sia in testi tardi come il *Rituale per respingere Seth e i suoi associati* (XXX dinastia)⁴⁰ che nella caratterizzazione 'tifoniana' data agli Ebrei dagli autori polemi- ci.⁴¹ Inoltre pare di capire che questa identificazione dell'antico nemico

³⁴ Gli eventi sono narrati da Filone nel suo *Contro Flacco* e nell'*Ambasceria a Gaio* (introduzione e testi tradotti in Kraus Reggiani 1967).

³⁵ Vedi Weill 1918: I, 111-13.

³⁶ Weill 1918: I, 125-29; Yoyotte 1963: 139-40.

³⁷ Assman 2000. Il primo a proporre questa ipotesi fu E. Meyer nel 1904 (si veda Weill 1918: I, 130-33); si veda anche Redford 1992: 415-16; Loprieno 2001: 103-4, 113-14. Il faraone Amenofi IV, che prese il nome di Akhenaton, propugnò l'abolizione di tutti i culti al di fuori di quello di Aton, la manifestazione visibile del sole (lett. «disco solare»), e costruì una nuova capitale, Akhetaton. Poco dopo la sua morte il culto esclusivo di Aton fu abolito, e in seguito la figura e il nome di questo re furono oggetto di una vera e propria *damnatio memoriae*: il suo cartiglio fu scalpellato dai monumenti e non compare nelle liste reali (vedi Gardiner 1971: 195-214).

³⁸ Loprieno 2001: 103-4.

³⁹ *Contra Ap.* I, 237.

⁴⁰ Yoyotte 1963: 140-41.

⁴¹ Henten e Abusch 1996. Secondo questi autori la storia anti-giudaica di Cheremone è una trasposizione del mito di Iside che si nasconde da Seth. Plutarco (*De Iside et Osiride* 31) riferisce la tradizione che Seth sconfitto da Horus fuggì dall'Egitto e generò due figli, Ierosolimo e Iudeo.

con gli Ebrei in particolare sarebbe avvenuta casualmente, o per motivi puramente religiosi, senza un nesso con le circostanze storiche in cui gli Ebrei furono conosciuti dagli Egiziani.⁴² Quello che si può dire è che probabilmente la storia fonde assieme le memorie di diverse sciagure nazionali, rinverdate e motivate dalle vicende di Bassa Epoca e dall'idea della trasmissione di impurità da parte degli stranieri invasori.⁴³

La storia confutata da questi polemisti non sembra essere quella contenuta nell'attuale libro biblico dell'Esodo: quella che emerge in filigrana anche in fonti tarde è sempre una storia assai semplice del tipo «Ecateo», il che rinforza l'ipotesi che la storia narrata dagli Ebrei di lingua greca dovesse assomigliare più a questa che all'Esodo.⁴⁴ L'unico elemento comune è il nome di Mosè (non sempre), una migrazione dall'Egitto alla Palestina, e una «piaga» di cui il futuro popolo ebraico è di volta in volta causa o vittima involontaria: non sarebbe difficile legare questi elementi a una tradizione 'palestinese antica' di Mosè taumaturgo, che ha lasciato tracce cospicue nello stesso testo dell'Esodo.⁴⁵ È necessario tenere presente questa circostanza nel momento in cui si prende in esame l'ipotesi, presentata per la prima volta da Jacoby, che tutti i paragrafi che collegano gli Hyksos agli Ebrei non siano di Manetone, ma di uno o più compilatori successivi.⁴⁶ Altri studiosi hanno avanzato l'ipotesi che tale accostamento non sia stato fatto in funzione anti-ebraica, ma al contrario sia opera di un interpolatore ebreo.⁴⁷ È indubbio che Giuseppe Flavio usi Manetone 1 come prova dell'antichità degli Ebrei e del loro essere stranieri e non egiziani, tuttavia è

⁴² Assman 2000: 54.

⁴³ Sull'importanza della purità rituale nell'Egitto del I millennio a.C. si veda Loprieno 2001: 115.

⁴⁴ Garbini 1986: 189-91. A parte Ecateo e Manetone, tutti i polemisti pagani successivi avrebbero potuto leggere l'Esodo in versione greca.

⁴⁵ In Es 4,6-7; 9,1-11 e Num 12,10-13 Mosè ha il potere di provocare lebbra e pestilenze negli uomini e negli animali. Potrebbe sorgere il problema se questi passi sono connessi a una tradizione antica o sono confutazioni di una storia «dei lebbrosi» simile a Manetone 2: alla luce dell'episodio dell'esercito di Sennacherib in 2Re 19,35 (= Is 37,36) il tema della «piaga» come punizione divina dei nemici sembra autenticamente israelita, e quindi primario, o comunque indipendente, rispetto alle forme polemiche anti-giudaiche.

⁴⁶ Tra chi crede invece alla sostanziale autenticità del Manetone trasmesso da Giuseppe ricordiamo Tcherikover 1961: 362-64; Yoyotte 1963: 142; Stern 1974: 62-65; Pucci Ben Zeev 1993: 224-30; Catastini 1995a: 280-83.

⁴⁷ Ad es. Momigliano 1975: 775-76; Aziza 1987: 50; Gabba 1989: 631-34 (non ho potuto reperire Troiani 1975). Un altro problema che qui non può essere discusso (e che in alcuni autori tende a confondersi) è se questa identificazione con gli Hyksos da parte degli Ebrei sia ritenuta *primaria*, cioè abbia generato o almeno modellato il racconto dell'uscita dall'Egitto (Redford 1992: 412) oppure *secondaria*, ovvero sia apparsa solo in un secondo momento (Weill 1918: II, 89-90).

assai difficile che sia stato lui stesso ad aggiungere i paragrafi incriminati (89-90),⁴⁸ perché collegherebbe gli Hyksos non già all'Esodo biblico ma a una storia del tipo «Ecateo»: all'uscita dall'Egitto segue la fondazione di Gerusalemme⁴⁹ e la costruzione del tempio.⁵⁰ Questa obiezione non impedirebbe di attribuire le interpolazioni a un compilatore ebreo anonimo, più antico di Giuseppe Flavio e più vicino all'ambiente giudeo-alessandrino o comunque egiziano. Ma dovremmo immaginare la nascita di questa idea in un'epoca di forte identità 'militare' degli Ebrei e in una comunità che vivesse in aperta ostilità contro gli indigeni:⁵¹ saremmo tentati di tornare all'epoca achemenide di cui parla Yoyotte, e quindi di nuovo a una possibile fonte di Manetone, più che a una derivazione. Difficile da giudicare è anche la notizia, risalente a Tolomeo di Mendes, che l'esodo degli Ebrei avrebbe avuto luogo sotto Amosis,⁵² un sincronismo che ricompare in Africano ma che non mi risulta sia stato mai accolto da scrittori ebrei. A meno che emergano nuove fonti, indigene o giudaiche, che accostino esplicitamente gli Ebrei agli Hyksos, non è possibile dare un giudizio definitivo sulla questione. Abbiamo però due opere narrative che confutano, più o meno esplicitamente, questa connessione. La confutazione meno esplicita è quella contenuta nell'Antico Testamento con la storia di Giuseppe, che 'conquista' l'Egitto non come guerriero ostile ma come prigioniero inerme e poi benefattore dello stato.⁵³ Questo autore conosceva la tradizione letteraria indigena: sono noti i punti di contatto con il romanzo dei *Due fratelli*, e il finale potrebbe rappresentare un rovesciamento di *Sinuhe* (Sinuhe ritorna a corte come sceicco siriano e non è riconosciuto dai bambini del re, Giuseppe sta

⁴⁸ Come afferma ad es. Assmann 2000: 46. In *Contra Ap.* I,224 Giuseppe accenna di nuovo a questa connessione dove dice che gli Egiziani odiano gli Ebrei perché i loro antenati dominarono l'Egitto e furono prosperi anche dopo che ne furono scacciati, nella loro nuova patria. Anche qui l'autore non smentisce la notizia, ma tuttavia la presenta come qualcosa in cui credono per primi gli Egiziani (Aziza 1987: 45 incomprensibilmente afferma che in questo passo si parla dell'invidia degli Egiziani per la prosperità degli Ebrei sotto i Lagidi).

⁴⁹ Anche se in questo frangente non è nominato Mosè.

⁵⁰ Questo particolare non è presente in Manetone 1 e 'sfugge' a Giuseppe Flavio solo nel paragrafo 228, dove fa un riassunto della prima storia prima di Manetone 2, come se vi fosse indotto dalla rilettura del testo modello.

⁵¹ Come osserva giustamente Pucci Ben Zeev 1993: 229-30, le descrizioni delle distruzioni e dei massacri compiuti dagli Hyksos non si addicono certo a un'apologia del popolo ebraico.

⁵² Si vedano i testi citati in Stern 1974: 391.

⁵³ Si veda Catastini 1995a e 1998; *contra* Sacchi 1996. Personalmente condivido la datazione di Catastini ma resto perplessa sul parallelismo che questi ha creduto di individuare tra i singoli dettagli delle due storie. Sulla *Storia di Giuseppe* in generale si veda l'introduzione di C. Grottanelli (in Catastini 1994: 9-46); sul testo ebraico Catastini 1994 (47-63, 177-81) e 1995b.

a corte come visir egiziano e non è riconosciuto dai fratelli). Personalmente ritengo però che la risposta più chiara alle storie di Manetone sia quella dell'autore giudeo-ellenistico Artapano,⁵⁴ il cui interlocutore ideale sembra essere la cultura indigena grecizzata. Nella sua storia di Mosè⁵⁵ gli elementi di contrapposizione tra Ebrei ed Egiziani sono ridotti al minimo: non c'è strage dei bambini israeliti né esposizione di Mosè né, più avanti, strage di primogeniti egiziani (le piaghe del resto sono solo sei), e Mosè è semplicemente adottato da una figlia sterile del faraone. A lui sono attribuite numerose opere di civilizzazione dell'Egitto, che gli valsero l'identificazione con Hermes (Thot).⁵⁶ Ma soprattutto nella storia di Artapano Mosè è erede e alleato prezioso di un re *Chenephres* il cui nome ricorda un re tebano della XIII dinastia, Kha'neferre Sebekhotep IV, che regnò in contemporanea con gli Hyksos. L'autore ebreo presenta infatti un 'quadro di desolazione' simile a quello dei testi egiziani che descrivono quell'epoca: ricorda che «all'epoca erano molti a regnare sull'Egitto» (*Praep. Ev.* IX,27,3)⁵⁷ e che «prima [dell'avvento di Mosè] le folle erano disorganizzate e talvolta scacciavano i re, talvolta li mettevano sul trono» (IX,27,5). Non è impossibile che lo stesso Kha'neferre fosse protagonista di tradizioni indigene che lo vedevano contrapposto ai sovrani Hyksos.⁵⁸ Laddove l'Esodo insiste nel presentare Mosè e gli Ebrei come inermi nei confronti degli Egiziani,⁵⁹ Artapano presenta Mosè come un generale valoroso, protagonista di una fortunata spedizione in Etiopia,⁶⁰ e la missione datagli da Dio nel rovelto ardente è quella di «entrare in guerra contro l'Egitto». Al posto delle stragi di animali sacri,

⁵⁴ Redford 1992: 419.

⁵⁵ Testo, traduzione e commento in Holladay 1983: 204-43; Bombelli 1986: 126-49.

⁵⁶ Si veda Holladay 1983: 232-33, spec. n. 46: le azioni di Mosè in Egitto trovano parallelo in quelle attribuite nella letteratura pagana a Hermes, Iside, Osiride e Sesostri. Si confronti l'identificazione di Giuseppe con Serapide, che compare nei Padri della Chiesa (Tertulliano *Ad Nat.* II,8; Firmico Materno *De errore prof. relig.* 13) e di cui potrebbero esservi tracce già in Pompeo Trogo (Stern 1974: 340).

⁵⁷ Cfr. Carnarvon I,3 (chi parla è il re Kamose): «un capo sta ad Avari, un altro a Kush, e io siedo (sul trono) associato a un Siriano e a un Nubiano» (Redford 1997a: 13).

⁵⁸ Weill 1918: II, 722-28. Nell'opera cristiana detta *Chronicon Paschale* (PG 92, 199ss.), che riassume Artapano, si aggiunge che era re della regione di Menfi, mentre il suocero Palmanothes (padre della madre adottiva di Mosè) regnava «sui luoghi attorno a Eliopoli».

⁵⁹ Es 14,8. Lo storico Demetrio (Bombelli 1989: 93) riferisce la notizia che gli Ebrei uscirono disarmati dall'Egitto, per poi impadronirsi delle armi degli Egiziani annegati nel Mar Rosso (stessa notizia in Giuseppe Flavio, *Ant. Jud.* II,349).

⁶⁰ Questo tema, cui viene fatta forse una breve allusione in Num 12,1, troverà eco in Giuseppe Flavio (*Ant. Jud.* III,238-53) e nella tradizione giudaica successiva. Potrebbe essere un ricordo della spedizione di Ahmose contro la Nubia, possibile alleata degli Hyksos (vedi Gardiner 1971: 154-55; Redford 1997a: 13, 14-15; Redford 1992: 419 pensa invece a un riferimento alla vicenda del re Piankhy dell'VIII sec.).

abbiamo Mosè che ispira il culto dell'ibis e del toro Api (sia pur presentato come deformazione del suo pensiero). Una prova dell'orientamento 'egittofilo' della narrazione è anche nel nome *Siriani* dato costantemente agli Ebrei.⁶¹

Queste due apologie (la «Storia di Giuseppe» e «Mosè egiziano») sembrano essere nate indipendentemente l'una dall'altra. In due frammenti di Artapano (*Praep. Ev.* IX,18,1 e IX,27,1) gli Ebrei sono infatti presenti in Egitto fin dai tempi di Abramo, col nome di *Hermiouth*.⁶² La presenza nel materiale attribuito ad Artapano anche di un inserto su Giuseppe in Egitto (*Praep. Ev.* IX,23,1-4) non deve meravigliare: è possibile che si tratti di una parte di altro autore aggiunta dal Polistore, o, se l'autore è Artapano, di un inserimento assai goffo del personaggio biblico in un racconto che mostra di ignorarlo. Può essere utile a questo punto rileggere alla luce della storia di Artapano le tradizioni ebraiche (e non) circa la *cronologia* dell'Esodo, cui raramente si dà la dovuta attenzione. La data più bassa è quella dello scrittore giudeo-alessandrino Demetrio, 3839 A.M.,⁶³ facilmente rapportabile al 3819 A.M. della traduzione greca dell'Antico Testamento. La datazione dell'Esodo più alta è quella di Eupolemo, che parla di 2580 anni prima del dodicesimo anno di Tolomeo VII (2738 a.C.).⁶⁴ Con l'emendazione di Clinton si avrebbe 1580 (1738 a.C.),⁶⁵ vicino alla data del cristiano Africano⁶⁶ che pone l'Esodo nel 1796/95 a.C. Questa collocazione dell'Esodo nel XVIII sec. a.C., se non è una coincidenza fortuita, corrisponderebbe a quella di Artapano o meglio dell' 'aggancio storico' sopra individuato (Chenephres = Kha'neferre Sebekhotep IV). Sarebbe quindi la testimonianza di una cronologia apologetica che sospingeva i fatti nella più remota antichità non solo per i noti motivi di prestigio, ma anche, a mio parere, per porsi al di là del conflitto tra Egiziani e Asiatici.⁶⁷ Per quanto riguarda le opere cronografiche in

⁶¹ In epoche successive questo dialogo con la cultura indigena scompare e appare una netta contrapposizione religiosa: si veda ad es. *Lettera di Aristea* 138 (Kraus Reggiani 1979: 84) e Sap 11,15; 15,18-19. Ai tempi di Filone la popolazione egiziana di Alessandria compare come corresponsabile del pogrom del 38 d.C. (si veda Kraus 1967, ad es. 168, 169-70, 223 e *passim*).

⁶² Non conosco nessun tentativo di spiegazione etimologica di questo nome: potrebbe derivare da *Harmiousis*, trascrizione greca del nome di una divinità del Delta («Horus-Leone») attestata nella zona di Tell el-Yehudaye, probabile sito del tempio di Onia e luogo di sepolture ebraiche in epoca tolemaica. In alternativa, si potrebbe vedere nella prima parte del nome l'equivalente dell'egiziano *ḥ3r* ("siriano").

⁶³ *Anno Mundi*, cioè calcolato dalla creazione.

⁶⁴ Vedi Bombelli 1986: 123-24.

⁶⁵ Andrei 2000: 70 e n. 25.

⁶⁶ In Eusebio, *Praep. Ev.* X,10,7. Africano scrisse le *Cronografie* (da Adamo al 221 d.C.). Sul portato ideologico ed esegetico della sua opera si veda Andrei 2000.

⁶⁷ Qualcosa di simile fa l'autore della storia biblica di Giuseppe, quando non fa cenno all'esistenza per Giuseppe di interdizioni matrimoniali (Gen 41,45), gli permette di

ebraico, il *Seder 'Olam Rabba* (che a giudicare dalla data della distruzione del Tempio sembra ritenere il mondo creato due anni dopo rispetto al computo comune)⁶⁸ lo data nel 2448 A.M.,⁶⁹ che corrisponde al 1310 a.C., e *Giubilei* al 2410 A.M., cioè 1350 a.C. Quanto ai dati cronologici dell'Antico Testamento, se si vuole collegarli alla cronologia storica e si prende come riferimento il quarto anno di regno di Salomone (dedicazione del Tempio), che sarebbe caduto 430 anni prima della conquista babilonese di Gerusalemme (586 a.C.), quindi nel 1016 a.C., e 480 anni dopo l'Esodo, si arriva al 1496 a.C. – nel nono anno di Hatshepsut, in pieno impero egiziano sulla Siria-Palestina, quando raggiungere la terra promessa non significava «uscire dall'Egitto».⁷⁰ È solo con espedienti razionalizzanti (ridurre ogni generazione a 20 anni invece dei 40 dell'Antico Testamento) che gli studiosi moderni arrivano al 1255 a.C., dove per felice coincidenza c'è un «Ramesse» per giustificare Es 1,11.⁷¹ Ma questi dati cronologici non solo non hanno un valore storico⁷² per collegare l'uscita degli Ebrei dall'Egitto a realtà storiche egiziane e vicino-orientali, ma nemmeno ci aiutano a farne un'analisi ideologica, essendosi persa del tutto la memoria delle condizioni della Siria-Palestina sia sotto il dominio egiziano (XV-XIII sec.), che nei secoli immediatamente successivi (inizio età del ferro).⁷³ Avrebbe senso solo se gli autori, biblici e non, si mostrassero consapevoli delle condizioni (storiche e storico-ideologiche) dell'Egitto nell'epoca di cui parlano, come sembra appunto avvenire solo in Artapano. Detto questo, mi riesce ancora più difficile immaginare

divinare (44,5.15) e attribuisce i tabù alimentari agli Egiziani (43,32): si spinge in un'epoca ideale (precedente la rivelazione della Legge sul Sinai) in cui i motivi principali di conflitto tra Ebrei e pagani non esistevano. In questo si rivela assai più logico e coerente degli autori delle storie dei Patriarchi.

⁶⁸ Girón Blanc 1996: 18.

⁶⁹ Girón Blanc 1996: 149.

⁷⁰ Non è mancato chi ha cercato di trovare prove archeologiche di un esodo nel XV sec. (ad es. Bimson 1978). Lasciando la cronologia biblica a se stessa, senza agganciarla a quella storica, si ottiene come data dell'esodo il 1112 a.C. (2668 A.M.).

⁷¹ Redford 1992: 259-60. Una datazione simile (1260 a.C. ca.), senza alcuna discussione del problema, è attribuita alle «tradizioni bibliche» anche in un volume recente come Liverani 2003: 90.

⁷² Basti pensare che Africano poneva l'Esodo nel XVIII sec. ma al tempo di Amosis (vedi Weill 1918: II, 117-28), che nel computo degli egittologi regnò dal 1575 a.C.

⁷³ In Ecateo potrebbe esserci un elemento di memoria storica palestinese autentica, il fatto che la Giudea (cioè gli altipiani interni della Palestina) fosse «del tutto disabitata» all'epoca dell'ingresso degli Ebrei (come all'inizio dell'insediamento dei futuri Israeliti all'inizio dell'età del ferro), e le lotte con i popoli circonvicini sono presentate come una seconda fase degli eventi. Questo elemento (che ricompare in Strabone, Stern 1974: 300) si sarebbe perso del tutto nell'Antico Testamento, dove gli Ebrei arrivano in un posto sovraffollato e devono subito «farsi largo». C'è comunque da dire che la «terra disabitata» è un elemento tradizionale di altre storie greche di colonizzazione (Stern 1974: 30).

un autore ebreo che identifica (per primo) il popolo dell'Esodo con gli Hyksos: doveva essere qualcuno che si dava la pena di interessarsi delle tradizioni storiche egiziane (come Artapano, e più degli autori pagani posteriori a Manetone) e di comprenderne le implicazioni, ma per uno scopo ostile. A ciò si aggiunga che in tal caso l'apologia di Artapano, che sembra fatta per orecchie egiziane o per orecchie greche cui piaceva tutto ciò che era egiziano, sarebbe stata rivolta, in definitiva, a degli Ebrei, o almeno *anche* ad alcuni di loro. Questa consapevolezza delle condizioni del passato compare ancora più nettamente, nel campo opposto, nella storia che abbiamo chiamato Manetone 1: la cacciata degli Hyksos dominatori di Avari è un fatto storico e storico-ideologico, cioè memoria del passato dotata di senso nel presente. La storia degli «impuri» (e analogamente, della «piaga» di Ecatteo) aveva origini diverse, come lo stesso Manetone afferma, e quelle stesse caratteristiche astratte e atemporali dell'Esodo e della storia di Giuseppe in Egitto.⁷⁴ Da qui la necessità della 'sutura', per maldestra che sia, delle due storie in Manetone 2: si tratta di un'ideologia che non vuole sganciarsi dalla storia. In questo abbiamo una forte analogia con lo scrivere storia degli Ebrei quando è storia dei re, storia di dinastie: è una storia ideologica che non si vuole 'sganciare' dalla memoria dei fatti sennò perde senso. L'Esodo è 'storia' solo per una sorta di estensione analogica, probabilmente estranea alle stesse intenzioni dei suoi autori.⁷⁵

Bibliografia

Andrei 2000

O. Andrei, «Cronografia giudaica, cronografia cristiana. Un itinerario di lettura», *Henoch* 22, pp. 63-85.

Arata Mantovani 1988

P. Arata Mantovani, «Circoncisi e incirconcisi», *Henoch* 10, pp. 51-68.

Assmann 2000

J. Assmann, *Mosè l'egizio*, trad. di E. Bacchetta, Milano.

Aziza 1987

C. Aziza, «L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.20.1, hrsg. von W. Haase, Berlin - New York, pp. 41-65.

⁷⁴ L'unico elemento di memoria storica sembra la fuga del re in Etiopia, che potrebbe calcare quella di Nectanebo II all'arrivo dei Persiani (342 a.C.).

⁷⁵ Su alcuni elementi mitici del racconto dell'Esodo si veda Moro 2002: 48-50, 52-55.

Berthelot 2003

K. Berthelot, *Philanthropia Judaica: le debat autour de la «misanthropie» des lois juives dans l'antiquité* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 76), Leiden.

Bietak 1996

M. F. K. Bietak, *Avaris: the Capital of the Hyksos. Recent Excavations at Tell el-Dab'a*, London.

Bimson 1978

J. J. Bimson, *Redating the Exodus and the Conquest* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 5), Sheffield.

Bombelli 1986

L. Bombelli, *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, Genova.

Catastini 1994

Storia di Giuseppe (Genesi 37-50), a cura di A. Catastini, introduzione di C. Grottanelli, Venezia.

Catastini 1995a

A. Catastini, «Le testimonianze di Manetone e la 'Storia di Giuseppe'» (*Genesi 37-50*), *Henoch* 17, pp. 279-300.

Catastini 1995b

L'itinerario di Giuseppe. Studio sulla tradizione di Genesi 37-50 (Studi Semitici, n.s. 13), Roma.

Catastini 1998

A. Catastini, «Ancora sulla datazione della "Storia di Giuseppe" (*Genesi 37-50*)», *Henoch* 20, pp. 208-23.

Contini 1986

R. Contini, «I documenti aramaici dell'Egitto persiano e tolemaico», *Rivista Biblica Italiana* 34, pp. 73-109.

Gabba 1989

E. Gabba, «The Growth of Anti-Judaism or the Greek Attitude toward the Jews», in *Cambridge History of Judaism*, II, ed. by W. D. Davies et al., Cambridge, pp. 614-56.

Garbini 1971

G. Garbini, «The Phonetic Shift of Sibilants in Northwestern Semitic in the First Millennium B.C.», *Journal of Northwest Semitic Literature* 1, pp.

32-38 (= «The Phonetic Shift of Sibilants in Aramaic», in id., *Aramaica* [Studi Semitici, n.s. 10], Roma, 1993, pp. 43-49).

Garbini 1986

G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia.

Garbini 1988

G. Garbini, «Le Serpent d'Airan et Moïse», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100, pp. 264-67.

Garbini 2003

G. Garbini, *Mito e storia nella Bibbia* (Studi biblici, 137), Brescia.

Gardiner 1971

A. Gardiner, *La civiltà egizia*, trad. di G. Pignolo, 6ª ed., Torino.

Girón Blanc 1996

L. F. Girón Blanc, *Seder 'Olam Rabba. El Gran Orden del Universo* (Biblioteca Midrásica, 18), Estella.

Griffith 1953

J. Gwin Griffith, «The Egyptian Derivation of the name Moses», *Journal of Near Eastern Studies* 12, pp. 225-31.

Henten e Abusch 1996

J. W. van Henten and R. Abush, «The Depiction of Jews as Typhonians and Josephus' Strategy of Refutation in *Contra Apionem*», in *Josephus' Contra Apionem: Studies in Its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, ed. by L. H. Feldman and J. R. Levison, Leiden.

Holladay 1983

C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, I, Atlanta.

Jakab 1999

A. Jakab, «Le Judaïsme hellénisé d'Alexandrie depuis la fondation de la ville jusqu'à la révolte sous Trajan», *Henoch* 21, pp. 147-64.

Kraus 1967

C. Kraus, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli.

Kraus Reggiani 1979

C. Kraus Reggiani, *La lettera di Aristea a Filocrate*, Roma.

Liverani 2003

M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari.

Loprieno 2001

A. Loprieno, «Le signe historique: une étape dans la création du passé en Égypte» in id., *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris, pp. 89-128.

Mendels 1983

D. Mendels, «Hecateus of Abdera and a Jewish *patrios politeia* of the Persian Period», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95, pp. 96-110.

Momigliano 1975

A. Momigliano, «Intorno al Contro Apione», in id., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, pp. 765-84.

Moro 2002

C. Moro, «Omelia VII: le acque amare e la discesa della manna», in *Omellerie sull'Esodo. Lettura origeniana*, a cura di M. Maritano e E. dal Covolo, Roma, pp. 39-56.

Oren 1997

The Hyksos: New Historical and Archeological Perspectives, ed. by E. D. Oren (University Museum Monograph, 96), Philadelphia.

Parente 1985

F. Parente, «Il pensiero politico ebraico e cristiano», in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, II.1, Torino.

Petrie 1906

W. M. Flinders Petrie, *Hyksos and Israelite Cities*, London.

Porten e Yardeni 1986

B. Porten and A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, 1 (Letters)*, Jerusalem.

Pucci Ben Zeev 1993

M. Pucci Ben Zeev, «The Reliability of Josephus Flavius: the Case of Hecateus' and Manetho's Account of Jews and Judaism», *Journal for the Study of Judaism* 24, pp. 215-34.

Redford 1992

D. B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton.

Redford 1997a

D. B. Redford, «Textual Sources for the Hyksos Period», in Oren 1997, pp. 1-44.

Redford 1997b

D. B. Redford, «Observations on the Sojourn of the Bene-Israel», in *Exodus: the Egyptian Evidence*, ed. by E. S. Frerichs and L. H. Lesko, Winona Lake, pp. 87-103.

Sacchi 1996

P. Sacchi, «Il problema della datazione della storia di Giuseppe (Gen. 37-50)», *Henoch* 17, pp. 357-64.

Sethe 1984

K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, IV.5-8, 2te Ausg., Berlin (1te Ausg., 1906-1909).

Stern 1974

M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem.

Tcherikover 1961

A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia.

Troiani 1975

L. Troiani, «Sui frammenti di Manetone nel primo libro del *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe», *Studi Classici e Orientali* 24, pp. 97-126.

Yoyotte 1963

M. J. Yoyotte, «L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme», *Revue de l'histoire des religions* 163, pp. 133-43.

Weill 1918

R. Weill, *La fin du Moyen Empire Égyptien*, 2 voll., Paris.

Weinstein 1997

J. Weinstein, «Exodus and Archeological Reality», in *Exodus: the Egyptian Evidence*, ed. by E. S. Frerichs and L. H. Lesko, Winona Lake, pp. 87-103.

L'uso di indicazioni di provenienza nelle formule votive del *tofet*

Francesca Guarneri

Abstract

By examining the epigraphic material coming from tophet-contexts, some inscriptions indicating the origin of the dedicators through ethnic adjectives and proper names have been isolated. This has allowed the identification of the presence of foreigners (though limited in number) making dedication using the same modality of the other offerers. A distinction can be made between the reference to cases in which a person of foreign origin belongs to the genealogy of the dedicator and the cases in which the dedicator himself is a foreigner. The former suggests the settlement of the foreigner in the mentioned place and his/her descendant's integration in the community (the descendant does not use his/her ancestor's ethnic adjective). The latter needs another distinction: he/she can come from surrounding areas or from distant places (this type of distinction is quite difficult to make, since in most cases the places and cities mentioned in the inscriptions are unknown). The origin from areas near the tophet confirms that the votive area 'served' a much broader territory than the city and it was probably a landmark for the surrounding territory. When the inscriptions mention distant places, the hypothesis of commercial or private trips goes together with the one of a pilgrimage.

Partendo dal materiale epigrafico proveniente dai *tofet* sono state isolate alcune iscrizioni che indicano, mediante gli etnici e l'onomastica, la provenienza dei frequentatori dell'area votiva.¹

L'intento era di individuare il territorio 'servito' da un determinato *tofet* per comprendere se tale territorio fosse più grande di quello cittadino e se l'area votiva fungesse, quindi, da punto di riferimento per il territorio circostante, con fedeli che utilizzavano il santuario metropolitano più vicino. Procedendo nel lavoro si sono incontrate una serie di difficoltà legate sia alla lettura stessa delle epigrafi sia ad incertezze dovute alla nostra scarsa conoscenza della collocazione geografica delle città menzionate. Si sono quindi presi in esame solo i casi certi di indicazioni di provenienza, limitandoci a menzionare alcuni termini di significato incerto, ma comunque interessanti.

Il materiale è stato diviso in quattro gruppi: il primo raccoglie le epi-

¹ Abbreviazioni utilizzate:

Doug = Chabot 1916: 128-31

EH = Berthier e Charlier 1952-55

Sous. 1, 2 = SPS T1, 3 = Cintas 1947: 1-80

Sous. 3 = Sznycer 1975: 62.

grafi che presentano l'uso di etnici (nomi derivati dalla città di provenienza e caratterizzati dalla terminazione in -y); il secondo comprende le iscrizioni con menzione di luoghi e città (con l'espressione 'š b-); il terzo presenta l'espressione «cittadino di» + nome di città (con l'uso della formula 'š b'l + nome di città) ed il quarto è caratterizzato dall'indicazione di appartenenza ad un popolo (con l'espressione 'š b'm + nome).

I. Etnici

Lo studio del primo gruppo inizia dalle epigrafi di Cartagine, che attestano il maggior numero di etnici, alcuni di interpretazione più certa (come *hšry* «il tirio» della CIS I 4913;² *ky* «citiense» della CIS I 2625;³ *hšdny* «il sidonio» della CIS I 308⁴) altri di più difficile lettura come *hšdy* della CIS I 4914⁵ che secondo Paolo Xella (1990: 217-21) sarebbe un errore per *hšdny*, che il lapicida avrebbe tentato di correggere in parte con l'aggiunta della lettera sotto la *dalet* con tratto più leggero. In tal caso l'epigrafe sarebbe legata alla CIS I 308⁶ per la presenza di uno stesso personaggio ('bds) padre del dedicante in entrambe le epigrafi, definito come «sidonio». Purtroppo la mancanza del nome dell'offerente nella CIS I 4914⁷ non permette di indicare se la dedica sia stata fatta da una stessa persona o se i dedicanti siano due diversi figli di 'bds, o meglio figlio e figlia come l'alternanza *bn/bt* permette di ipotizzare.

Un altro caso di difficile lettura è la CIS I 3139⁸ in cui la differente integrazione in lacuna rende come ugualmente probabili per il dedicante due diverse provenienze, definendolo *hšry* «il tirio» o *mšry* «egiziano» ([]šr[]). Infine di incerta identificazione è il luogo da cui deriverebbe l'etnico *hmqty* (CIS I 4325⁹).

Meno numerosi risultano i casi presenti a Costantina, fra questi 'dqry (EH 111¹⁰), per cui è stato proposto il legame con Idicra, una città a sud-ovest di Costantina; *kbnm* (EH 103¹¹) che sarebbe la resa, secondo A. Berthier ed R. Charlier (1952-55: 90), di Koudiat Bou-Kabène sempre nei pressi

² CIS I 4913, ll. 2-3: *brk' 'bd hmlkt hšry*.

³ CIS I 2625, ll. 3-5: ... 'd[nb'l] *bn hn' 'š* [ky].

⁴ CIS I 308, ll. 3-5: ... 'r[št] *bt 'bds hšdny*.

⁵ CIS I 4914, l. 2: *bn 'bds hšdy*.

⁶ Vedi nota 4.

⁷ Vedi nota 5.

⁸ CIS I 3139, l. 2: 'š *ndr hml[k]t* []šr[].

⁹ CIS I 4325, ll. 4-5: ... 'bd'šmn *bn 'rš hmqty*.

¹⁰ EH 111, ll. 4-5: ... *grskn bn 'rš 'dqry*.

¹¹ EH 103, ll. 2-3: ... 'ršm *htš' lqḥ 'š kbnm*.

di Costantina; [h]krmy «il carmita» (EH 118¹²) e kn'n «cananeo» (EH 102¹³). Di difficile interpretazione sono infine prnly (EH 108¹⁴ e 109,¹⁵ riferite allo stesso personaggio špt, nel primo caso dedicante e nel secondo padre del dedicante) e rply.¹⁶

L'indicazione 'mdyty delle iscrizioni di Dougga¹⁷ e di una iscrizione da Mactar¹⁸ viene letta da J. B. Chabot (1916: 128-31) come una parola numidica indicante una condizione, preceduta dall'articolo, e da P. Berger (1901: 325-26) come un etnico derivato dal nome di Mididi.

Interessante è, infine, l'iscrizione proveniente da Cap Djinet¹⁹ in cui si ha l'indicazione del dedicante attraverso l'uso di un etnico škšy (forse Sexi in Spagna) e la contemporanea indicazione di appartenenza al «popolo di Lixus» (b'm lkš).

II. Menzione di nomi di città e luoghi

Se difficoltà si incontrano nell'individuazione delle città che portano alla formazione degli etnici, non meno difficile è l'identificazione di città e luoghi che vengono esplicitamente menzionati nelle epigrafi. Accanto ad indicazioni più certe come krl' (EH 105²⁰) «Cagliari» a Costantina, si segnalano altre di più difficile interpretazione come 'rk (CIS I 4853²¹) a Cartagine, senza la preposizione b-, che ha portato alla traduzione «longi» proponendo la possibilità di un cognome, accanto alla possibile traduzione «da Eri-ce», e h'rw d della CIS I 5343,²² probabilmente il nome della città di Arado. Un toponimo è sicuramente šgpt (CIS I 4107²³), mentre più incerte sono le indicazioni škrtt (CIS I 4856²⁴) e grgzt (EH 104²⁵) – quest'ultimo interpretato come un nome indigeno.

¹² EH 118, ll. 1-2: ... 'zrb'l bn kryn [h]krmy.

¹³ EH 102, l. 3: ... m'dr 'š kn'n.

¹⁴ EH 108, ll. 2-4: ... 'š ndr špt prnly bn 'bdmlqrt ...

¹⁵ EH 109, ll. 2-3: ... ndr 'ršm bn špt prnly bn 'bdmlqr[t] ...

¹⁶ Cahen 1878: 273-74, n.18, ll. 2-3: bn b'lhn' rply ...

¹⁷ Doug. 4, ll. 4-5: b' []r bn kyw 'mdty; Doug. 5, ll. 3-4: b' []wr bn kyw 'mdty.

¹⁸ Chabot 1916: 129-30, l. 3: prym' 'mdyty.

¹⁹ Sznycer 1975: 61, ll. 2-3: ... brk 'dnb'l hškšy 'š [...] ' b'm lkš.

²⁰ EH 105, ll. 2-3: ... hnb'l b[n] '[k]brm bkrl'.

²¹ CIS I 4853, ll. 3-4: ... yhwln 'bd plšhr 'rk.

²² CIS I 5343: []tn h'rw d(y) 'm[].

²³ CIS I 4107, ll. 4-5: ... bd'strt bn mgn bšgpt.

²⁴ CIS I 4856, ll. 6-7: ... 'bd 'š' hškrtt.

²⁵ EH 104, l. 2: ... 'š bg[r]gz[t].

III. L'espressione «cittadino di» + nome di città

Al terzo gruppo, caratterizzato dall'espressione «cittadino di» + nome di città appartengono delle iscrizioni provenienti da Cartagine e Costantina. A Cartagine le città indicate sono 'rk (CIS I 4910²⁶) «Erice», blt (CIS I 4720²⁷) sconosciuta, tynt (CIS I 4911²⁸) forse la città di Thænæ e tbrbšy (CIS I 309²⁹), che potrebbe essere sia un nome di città, sia un etnico da questa derivato. In tal caso il nome della città sarebbe tbrbš, per cui è proposta l'identificazione con Thuburbone, Tubursicum o Althiburos. Più controverse sono le letture e le interpretazioni delle iscrizioni provenienti da Costantina. Per la EH 115³⁰ fondamentale è il parallelo con l'epigrafe di Cartagine appena menzionata (CIS I 4720³¹), in cui l'indicazione di provenienza b'l blt permette di superare l'ipotesi di lettura p'l «fabbricante», che avrebbe portato ad interpretare la parola blt come nome di oggetto anziché di città.

Per l'espressione mqrml b'l y'rm della EH 102, ritengo più probabile l'interpretazione di A. Berthier ed R. Charlier (1952-55: 84) «cittadino di y'rm», con y'rm che designa probabilmente un'isola del Mediterraneo e qrmml un nome proprio, una città o un luogo, piuttosto che l'interpretazione di I. Lévy, riportata da J. G. Février, «originario del Carmelo di Baal Ye'â-rim». Di una certa rilevanza è che mqrml b'l y'rm è preceduta dall'etnico kn'n «cananeo». La stessa epigrafe (EH 102) potrebbe fornire un confronto interessante per l'indicazione yrm della EH 113.³² Per sygn (EH 112³³) infine è stata proposta l'identificazione con la città di Sigus a sud di Costantina.

IV. L'indicazione di appartenenza ad un popolo

Il territorio di provenienza può inoltre essere individuato mediante la formula di appartenenza ad un popolo indicata dall'espressione š b'm + nome, interpretata da Maurice Sznycer (1975: 66-67) come una formula ufficiale specifica da tradurre «appartenente all'assemblea del popolo di» + toponimo, e da Giovanni Garbini (1983: 158-60) come un appellativo portato dai titolari di pieni diritti, indicante una sorta di civitas punica, concessa probabilmente su designazione di qualche magistratura cartaginese.

Vari sono gli esempi di indicazione di appartenenza ad un popolo pro-

²⁶ CIS I 4910, l.3: ... 'ršt b'lt 'rk.

²⁷ Bron e Briquel-Chatonnet 1991: 58, ll. 4-5: zybqm b'l bl[t].

²⁸ CIS I 4911, ll. 4-5: ... bn štby b'l tynt.

²⁹ CIS I 309, l.3: bn š'nn b'l tbrbš[y].

³⁰ EH 115: hmlkt bn hn' [b]l blt.

³¹ Vedi nota 27.

³² EH 113, l.2: mtnb'l b'l yrm.

³³ EH 112: mgn bn šdlyn b'l sygn.

venienti da Cartagine. È infatti attestato il popolo di *'ynšm* cioè «dell'isola dei falchi» (CIS I 5606³⁴), che sappiamo essere il nome dell'isola di San Pietro in Sardegna, presente anche in un'iscrizione (Amadasi Guzzo 1967, Sard. 23) proveniente da Cagliari e databile al III sec. a.C. Ad un'altra isola conosciuta è da rapportare *ybšm* (CIS I 266³⁵) «Ibiza», nome attestato su monete con la grafia corretta *'ybšm*, mentre *yrnm* (CIS I 265³⁶) è il nome dell'isola di Cossura, l'odierna Pantelleria. Infine l'indicazione *'š b'm ršmlqrt* (CIS I 3707³⁷), in base anche al confronto con delle emissioni monetali a legenda *ršmlqrt* della seconda metà del IV sec. a.C., viene interpretata da alcuni come «eletti, capi del tempio di Melqart» e da altri come «Capo di Melqart», con valore toponomastico (Eraclea Minoa, Selinunte, Cefalù; cfr. Manfredi 1997, Mildenberg 1957, Ribichini e Xella 1994). È necessario segnalare inoltre l'ipotesi recente di L. Mildenberg (1993: 7-8), secondo cui non si tratterebbe di un singolo centro, ma di «a Carthaginian provincial institution in Western Sicily».

Questo tipo di indicazione di appartenenza sembra assente a Costantina, mentre è attestata in tre iscrizioni da Sousse (Sous. 1,³⁸ Sous. 2,³⁹ Sous. 3⁴⁰), con l'indicazione di appartenenza al «popolo di *'ytnm*». Maurice Sznycer (1975: 62) traduce *'ytnm* come «isola degli sciacalli», superando la precedente ipotesi del KAI (KAI 99) che vi leggeva l'antico nome di *Hadrumantum*, mentre J. G. Février (1946-49: 563) propone che si tratti di un paese o di una città punica, di localizzazione sconosciuta, i cui abitanti si sarebbero rifugiati a Sousse dopo la distruzione della città da parte dei Romani.

Devono inoltre essere segnalati due esempi non inseribili nei quattro gruppi sopra citati. Unica è la menzione di «abitante» + nome di città che ritroviamo in un'epigrafe da Cartagine (CIS I 3245⁴¹), incerta a causa di lacune: *šptyšr* può essere inteso sia come nome proprio sia come *špt yšb* + nome di città. Un indizio interessante di provenienza sarebbe inoltre fornito da un'iscrizione di Costantina (EH 82⁴²) in cui il dedicante è definito *rb wtdr wkt'*. Secondo A. Berthier e R. Charlier (1952-55: 72), *wtdr* e *kt'* sarebbero tribù o corpi speciali: in particolare per *kt'* propongono una corrispondenza con le tribù berbere del gruppo chiamato *Ketama*.

³⁴ CIS I 5606, ll. 3-5: ... *šlm bn hn' šlm 'š b'm 'ynšm* ...

³⁵ CIS I 266, ll. 3-4: ... *bn [mšn]r 'š b'm ybšm*.

³⁶ CIS I 265, l. 3: ... *bn hmlk ['š b]'m yrn*.

³⁷ CIS I 3707, ll. 4-5: ... *špt 'š b'm r[šm]lqrt*.

³⁸ Sous. 1, ll. 4-5: ... *b'lytn 'š b'm 'ytnm*.

³⁹ Sous. 2: ... *bdmlqrt bn bd'strt 'š b'm 'ytnm* ...

⁴⁰ Sous. 3, ll. 2-3: ... *'m'l bn bd'strt 'š b'm 'ytnm*.

⁴¹ CIS I 3245, ll. 2-3: [*š ndr*] *šptyš[r/b] hn[]* ...

⁴² EH 82, ll. 2-3: ...*'š ndr brsd rb wtdr wkt'* ...

Infine un ulteriore aiuto allo studio della provenienza dei dedicanti può venire dall'analisi dell'onomastica con l'individuazione di nomi stranieri, nomi scritti con lettere differenti e nomi che potrebbero nascondere una provenienza straniera, quelli che F. L. Benz (1972) chiama «ethnic names» che rimandano etimologicamente a un etnico, diventato soprannome e poi nome (ad esempio *mšry*).

L'esame del materiale ha permesso dunque di individuare la presenza di stranieri, anche se in numero limitato, tra i frequentatori dei *tofet*. Essi dedicano in maniera simile agli altri frequentatori dell'area votiva, e il loro essere diversi si riscontra esclusivamente nell'indicazione di provenienza o nell'onomastica. Il resto della formula e i termini indicanti gli oggetti della dedica sono infatti identici alla restante produzione, come lo è il motivo per cui viene fatta la dedica: perché la divinità ascolti la richiesta del fedele o perché ha esaudito la sua preghiera.

Un'ulteriore distinzione può essere fatta tra casi in cui la menzione di una persona di origine diversa è compresa nella genealogia del dedicante ed i casi in cui invece lo 'straniero' è il dedicante stesso. I primi sono indizio dello stabilirsi di una persona di origine straniera nella località menzionata e l'integrazione del suo discendente nella comunità. Quest'ultimo infatti non continua a portare l'etnico dell'antenato. Negli altri casi è invece necessaria un'ulteriore distinzione tra dedicanti provenienti dal circondario e dedicanti originari di luoghi lontani (questo tipo di distinzione risulta il più delle volte difficile da realizzare, essendo in molti casi sconosciuti i luoghi e le città menzionate nelle epigrafi).

La provenienza da zone limitrofe a quella del *tofet* conferma che l'area votiva 'serviva' un territorio ben più grande di quello cittadino ed era probabilmente punto di riferimento per il territorio circostante. Nel caso in cui l'epigrafe menzioni luoghi lontani da quello di ritrovamento, accanto alla possibilità di viaggi effettuati per scopi commerciali o privati non si può scartare l'ipotesi di pellegrinaggi verso santuari ed aree votive di particolare importanza, come ad esempio quella di Cartagine. L'esistenza di pellegrinaggi nel mondo fenicio-punico è, secondo l'interpretazione di Giovanni Garbini (1997: 126-27), testimoniata da un'iscrizione di Tharros.⁴³

Bibliografia

Amadasi Guzzo 1967

M. G. Amadasi Guzzo, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente* (Studi Semitici, 28), Roma.

⁴³ *yp sl hg kt* «Yafi ha partecipato al pellegrinaggio a Cipro».

Benz 1972

F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome.

Berger 1901

P. Berger, «Notes sur quelques inscriptions néo-puniques», *Bulletin Archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, pp. 325-26.

Berthier e Charlier 1952-55

A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Paris.

Bron e Briquel-Chatonnet 1991

F. Bron et F. Briquel-Chatonnet, «Notes sur quelques stèles provenant du tophet de Carthage (II)», *Semitica* 40, pp. 55-68.

Cahen Ab. 1878

Ab. Cahen, «Inscriptions puniques et néo-puniques de Constantine (El-Hofra)», *Recueil des notices et mémoires de la Société Archéologique, historique et géographique du département de Constantine* 19, pp. 273-74.

Chabot 1916

J. B. Chabot, «Les inscriptions puniques de Dougga», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, pp. 128-31.

Cintas 1947

P. Cintas, «Le Sanctuaire punique de Sousse», *Revue Africaine* 90, pp. 1-80.

Garbini 1983

G. Garbini, «Considerazioni conclusive», in *Fenici e Arabi nel Mediterraneo, Roma 12-13 ottobre 1982*, Roma, pp. 158-60.

Garbini 1997

G. Garbini, «Le nuove iscrizioni di Tharros», in *Phoinikes b Shrdn. I Fenici in Sardegna, nuove acquisizioni*, Oristano, pp. 126-27.

Manfredi 1997

L. I. Manfredi, *Monete puniche. Repertorio epigrafico e numismatico delle leggende puniche* (Bollettino di Numismatica, Monografia 6), Roma.

Mildenberg 1957

L. Mildenberg, «Les inscriptions des monnaies carthaginoises», in *Actes du Congrès International de Numismatique*, Paris, p. 50.

Mildenberg 1993

L. Mildenberg, «Ršmlqrt», in *Essays in honour of Robert Carson and Kenneth Jenkins*, London, pp. 7-8.

Ribichini e Xella 1994

S. Ribichini e P. Xella, *La religione fenicia e punica in Italia* (Itinerari, 14), Roma.

Szzyr 1975

M. Szzyr, «L'“assemblée du peuple” dans les cités puniques d'après les témoignages épigraphiques», *Semitica* 25, pp. 61-62, 66-67.

Xella 1990

P. Xella, «Un Sidonien a Carthage (CIS I 4914 et 308)», *Revue des études phéniciennes puniques et des antiquités libyques* 5, pp. 217-21.

Artigianato ‘popolare’ – devozione ‘personale’ nella Sardegna di età ellenistica: problemi di definizione e di identificazione

Giuseppe Garbati

Abstract

One of the most common expressions, used in archaeological researches regarding the study of ancient religious phenomena, is “popular religion”. This expression is often utilized to describe a particular aspect of the religious system, with a special reference to rituals ascribed to the lower classes, partially independent of political decisions and testified by several *ex voto*, often made in terracotta and realized in a modest standard of production. The modesty of the offerings is frequently used to define the cultural phenomenon: the word “popular”, adopted to classify the handicraft’s level and its origin, is employed, at the same time, to relate the main characteristics of a cult attested by ‘poor’ *ex voto*. In this paper we will try to examine the application of this expression to cultural realities, considering the difficulty of using a modern definition in historical enquires dedicated to ancient religions. Particularly we will consider the archaeological documentation of Sardinia in the Hellenistic Age: during this period the rural and urban territories of the island are populated by several small sanctuaries, whose devotional addresses, directed to the protection of personal life, of family and of the activities of subsistence, are mainly attested by humble offerings. These sacred areas are characterized by a long attending that involves different cultures (especially local, Punic and Roman): some of the sanctuaries attest a sort of ‘cultural synthesis’ between groups of different ethnical origin. The realization of the ‘synthesis’ is maybe ascribable to the particular ‘popular’ rituals, whose development is probably caused by common social and economic needs grown inside the rural groups, between the 4th and the 2nd century BCE. So, besides the problem of ‘popular religion’, the archaeological finds point out the question of ethnic identity among the different communities who participate in similar religious expressions, not directly dependent on institutional choices.

Uno dei problemi maggiori che, anche di recente, sono stati posti al centro delle indagini sul mondo antico, riguarda la definizione di sistemi terminologici utili alla descrizione dei fenomeni storici.¹ Tale questione si impone soprattutto in occasione di strette relazioni tra discipline diverse, ognuna recante i propri metodi interpretativi che si incontrano, in particolare, laddove la natura dei dati necessita di approcci differenziati ma comunicanti.

Da questo punto di vista, l’indagine sulla religione nella Sardegna di età

¹ Si veda per esempio la giornata dedicata ad «Archeologia e religione», organizzata a Roma il 15 dicembre 2003 dall’Istituto di Studi sulle Civiltà Italiane e del Mediterraneo Antico (CNR – Roma).

ellenistica rappresenta un osservatorio privilegiato. L'esame di alcune forme devozionali che si diffondono in questa fase, pur essendo di fatto oggetto di studi della storia delle religioni, si basa quasi esclusivamente sui dati archeologici, che rappresentano la sola fonte diretta di documentazione. Com'è noto, infatti, gran parte del paesaggio insulare di cultura e di tradizione punica, compreso tra il IV e il II secolo a.C., è caratterizzato dalla distribuzione di aree sacre testimoniate, spesso unicamente, dalla presenza di depositi votivi composti in larga parte da modeste offerte in terracotta (figurine di fedeli, statuette di divinità femminili, ex voto anatomici, *thymiateria* a testa femminile, mascherine, etc.; cfr. Cecchini 1969; Tore 1989; Barreca 1986; Moscati 1993a; Pirredda 1994; Campus 1997 e 2001; Garbati 2003a, 2003b e 2004; Stiglitz in corso di stampa).² Si tratta di ambienti i cui indirizzi culturali, come dimostrano le offerte stesse, sono di norma rimandabili alla tutela dell'individuo, della famiglia e alla protezione dei beni primari di sussistenza, coinvolgendo aspetti devozionali legati alla *sanatio*, alla sfera agraria e a quella fertilistica, in stretta analogia con quanto attestato, nello stesso periodo, in ambiente etrusco-laziale e campano (Comella 1982b, 1982-83 e 2001; Fenelli 1975, 1992 e 1995; Pensabene, Rizzo, Roghi e Talamo 1980; AA.VV. 1996; AA.VV. 2002; Torelli e Comella in corso di stampa).³

In quest'ambito la necessaria sovrapposizione tra archeologia e storia delle religioni si coglie in modo piuttosto chiaro. La letteratura scientifica, infatti, in base alla tipologia degli ex voto, tende a riunire nell'espressione «religione popolare» la morfologia di buona parte dei culti in questione: gli oggetti votivi, che ne rimangono i principali indicatori, rientrano di norma in correnti artigianali povere e riconosciute, appunto, come «popolari»; la definizione della loro qualità formale, pertanto, viene utilizzata per descrivere il complesso delle manifestazioni religiose di cui gli stessi ex voto sono testimoni (per esempio: Moscati 1991a e 1993a; Comella 2001). Nel quadro di una simile indagine, la questione primaria che emerge risiede nell'effettiva applicabilità del termine «popolare» al fenomeno religioso, nel momento in cui il termine stesso viene mutuato dalle informazioni archeologiche; si impone, di conseguenza, il problema dei livelli di aderenza della terminologia utilizzata alle realtà in esame.

Uno dei primi punti da prendere in considerazione consiste nel valore che la parola «popolare» ricopre in relazione alle offerte votive. Vale la pena di ricordare, con un breve accenno, che la definizione di una simile

² La bibliografia in merito è certamente più ampia. Si citano in questa sede alcuni lavori di insieme e, per le singole attestazioni, si rimanda alla bibliografia dei contributi menzionati.

³ Anche in questo caso la bibliografia è certamente ricca. Si fa di nuovo riferimento, quindi, ad opere d'insieme e al relativo apparato bibliografico.

corrente artigianale è stata spesso al centro di dibattiti tesi, con particolare riguardo allo studio dell'arte romana (soprattutto di età medio e tardo-repubblicana), alla delimitazione dei suoi aspetti caratterizzanti. In questa sede sarà forse utile richiamare la definizione di R. Bianchi Bandinelli, secondo la quale, per «arte popolare», si intende «un'arte essenzialmente narrativa, che dà un valore preminente al dettaglio, non esitando a sconvolgere qualsiasi regola nelle proporzioni per meglio evidenziare quel dettaglio ... Quindi un'arte che dà gran valore e rilievo all'elemento simbolico» (Bianchi Bandinelli 1978: 62); nel mondo medio-italico, tale corrente si dimostra legata alla cultura indigena e viene inserita in quel fenomeno, distintivo dell'ellenismo, che porta a una graduale accentuazione del carattere privato del prodotto artistico, favorendone la penetrazione in ambienti sociali più ampi (*ibidem*).

Per la Sardegna punica e tardo-punica, l'emergenza di un artigianato così definito è stata più volte sottolineata da Sabatino Moscati (Moscati 1990: 128-35; Moscati 1991a, 1992, 1993a e 1993b; anche Campus 1996 e 1997).⁴ L'autore, in riferimento all'enorme diffusione della piccola plastica votiva in età ellenistica, afferma che caratteristiche di tale artigianato sono «la stilizzazione, la semplificazione, finanche il fraintendimento dei modelli originari» (Bartoloni, Bondì e Moscati 1997: 102), che possono portare, in alcuni casi, a un «processo di deformalizzazione il cui sbocco è l'astrazione» (Moscati 1993a: 113); il fenomeno risulta provocato dal «venir meno della forza cogente e condizionante dei grandi centri di produzione del passato e dei generi relativi» (Bartoloni, Bondì e Moscati 1997: 102). La clientela delle produzioni *popolari*, a sua volta, viene identificata con i ceti più bassi della popolazione e, spesso, con le piccole comunità composte in larga parte da contadini e da agricoltori (Moscati 1990: 128-35; Moscati 1991a: 65).

Nel complesso si tratta, quindi, di prodotti artigianali, realizzati spesso in materiale povero, che subiscono una ripetitività seriale che li distacca gradualmente dai modelli 'colti' dell'arte greca da una parte e punica dall'altra. In gran parte utilizzati dai ceti inferiori e servili, i manufatti vengono realizzati anche con autonome tendenze creative che, a causa di influenze da parte della cultura locale, raggiungono in alcuni casi esiti del tutto originali.⁵

⁴ Secondo Moscati, «la 'popolarità' di uno o più prodotti non è tanto una connotazione verificabile in assoluto, quanto un modo di essere riconoscibile e determinabile storicamente in rapporto con altre manifestazioni della stessa epoca e della stessa area. L'arte popolare si evidenzia soprattutto in rapporto con l'arte colta, cioè con i prodotti delle classi egemoni in contesti che riflettono diversi livelli di officine o di artigiani, diverse condizioni o diversi intenti, eventualmente una diversa collocazione come ad esempio quella del contado rispetto al centro cittadino» (Moscati 1991a: 65).

⁵ Si vedano i casi di Linna Pertunta e di Mitza Salamu (Salvi 1989, 1990 e 1993; Moscati

Utilizzato per l'artigianato, il termine «popolare», quindi, sembra ricoprire un'accezione 'sociale', che fa riferimento non solo al livello della produzione e alla modesta qualità formale dei prodotti, ma anche all'adozione degli oggetti da parte di alcuni strati della popolazione. Secondo questo valore, un fenomeno religioso, quando definito «popolare», in base alla tipologia delle offerte votive, andrebbe interpretato come espressione culturale comune a determinate classi sociali o, comunque, a comunità di modeste condizioni economiche.

Una conferma in tal senso arriva dall'uso della parola in alcuni studi di storia delle religioni. In un lavoro intitolato specificamente *Greek Popular Religion*, M. P. Nilsson definisce la «religione popolare» come la religione delle masse, intendendo con esse quelle comunità che abitano il paesaggio rurale e che fondano la propria sussistenza sulle attività agricole e pastorali (Nilsson 1940: 5). L'indagine di Nilsson, inoltre, trova alcune analogie in un volume di Angelo Brelich: nel suo *I Greci e gli dei*, l'autore sottolinea la diffusione «popolare» dei culti di guarigione nella Grecia antica, identificandone i principali (ma naturalmente non i soli) fruitori nelle comunità di contadini e di pastori analfabeti (Brelich 1985: 94).

Se quest'applicazione del termine, pur in ambiti diversi, è in parte condivisibile, lo studio del rapporto tra l'artigianato 'popolare' e la manifestazione culturale mostra, però, alcuni tratti problematici. Nella Sardegna di età ellenistica, le caratteristiche dei manufatti di corrente 'popolare', individuate nei processi creativi di semplificazione, nonché nella pertinenza dei prodotti a classi non elevate, non sempre sono distintive di una religiosità specifica, con caratteri che ne consentono una collocazione particolare all'interno del sistema religioso di riferimento. In alcuni santuari sardi, per esempio, accanto alla presenza di terrecotte di realizzazione modesta compaiono manufatti di fattura *colta* che, seppure differenti dalle prime nella lavorazione, non sembrano veicolare un messaggio simbolico diverso (su tale compresenza: Campus 1996 e 1997; Moscati 1993a: 77-82; Moscati 1992; Moscati e Uberti 1990: 79-81). Si tratta spesso di medesime iconografie che possono essere distinte solo sul piano della qualità di realizzazione, ma non su quello del loro significato religioso: ex voto analoghi per tipologia, ma di committenza e di esecuzione differenti, non definiscono necessariamente forme devozionali tra loro distinguibili.

Inoltre, gran parte delle botteghe produttrici di offerte in terracotta era direttamente inserita all'interno del quadro santuarioale, operando in funzione della devozione in esso praticata:⁶ gli ex voto prodotti in simili botteghe erano destinati a tutti i frequentatori del santuario, a prescindere dalla loro condizione sociale. In alcuni casi, questo fenomeno emerge nella

1993a: 109-115; Moscati 1991b).

⁶ Cfr. nota 5.

realizzazione di categorie che, per quanto ‘popolari’ – sempre a livello della produzione – si presentano primarie nell’ambito del culto organizzato in un certo contesto. Nel tempio di Bes a Bitia, per esempio, attivo almeno dal III secolo a.C., è attestata la presenza di un deposito votivo omogeneo, caratterizzato dalla prevalenza del cosiddetto ‘devoto sofferente’ (Uberti 1973; Galeazzi 1986 e 1991; Perra 1998: 163-64, scheda n. 6; Moscati 1993a: 100-108; Bartoloni 1997: 81-83). Si tratta di una modesta tipologia votiva finalizzata alla manifestazione di un culto terapeutico, verosimilmente dedicato a una divinità medica. La quantità rilevante delle offerte – si tratta di centinaia di esemplari – nonché l’importanza del santuario nel paesaggio locale, suggeriscono, tuttavia, che la committenza degli ex voto dovette essere variegata, a prescindere dalla fattura ‘popolare’ delle statuine. L’esempio di Bitia, inoltre, dimostra che anche l’eventuale ricorso alla distinzione tra città e contado per la descrizione di alcune forme devozionali, nei termini di una tendenziale *opposizione* tra ‘ufficialità’ e ‘popolarità’, non trova costante applicazione se gli strumenti primari d’indagine rimangono gli ex voto: la religione votiva, infatti, non si mostra esclusiva di un particolare ambiente (come è ampiamente documentato in Sardegna dalla diffusione in ambito rurale e cittadino dei cosiddetti *thymiateria* a testa femminile; cfr. Garbati 2003b, con bibliografia). A questo punto, è di nuovo lecito chiedersi, quindi, se e in che modo la parola «popolare», in quanto indicativa di particolari classi sociali, sia adeguata alla definizione di un fenomeno religioso.

Va premesso che a una simile domanda la disciplina storico-religiosa imporrebbe di rispondere negativamente. Il politeismo antico, infatti, non prevede distinzioni tra il culto che si tende a definire «pubblico» da espressioni di tipo cosiddetto «popolare», a meno che – nella letteratura scientifica – non si faccia riferimento a gruppi di fedeli socialmente omogenei (indicando, in tal caso, la frequentazione di un santuario o l’adozione di un culto da parte di determinate compagini sociali).⁷ Il sistema religioso cui fa capo il culto cittadino rimane lo stesso della ritualità organizzata in ambito familiare e privato, come identiche rimangono le divinità cui ci si rivolge. In un complesso esame dedicato ad alcune manifestazioni culturali del Vicino Oriente antico, Karel Van Der Toorn osserva che le differenze tra quelle che la letteratura scientifica definisce «domestic religion», «city religion», «royal religion», non sono insuperabili (Van Der Toorn 1996: 2). Si tratta, in ogni caso, di aspetti appartenenti a un unico sistema religioso; la distinzione tra religione ‘ufficiale’ e religione ‘popolare’ non ricopre un significato specifico nei sistemi privi di dogmatica (*ibidem*). In relazione alla confluenza tra il piano storico-religioso e il piano archeologico, è pro-

⁷ Per il mondo fenicio e punico un esame della questione terminologica è stato affrontato da Paolo Xella (Xella 1991 e 1995).

babile, quindi, che gli strumenti utili a una eventuale delimitazione del carattere 'popolare' di un fenomeno culturale vadano cercati altrove, rispetto al solo significato 'sociale' della parola.

L'uso del termine «popolare» torna con un valore leggermente più preciso in relazione ad altri contesti. Ne è esempio il deposito votivo rinvenuto nel santuario rurale di Linna Pertunta presso Sant'Andrea Frius, circa trenta chilometri a nord di Cagliari. Si tratta di una serie di terrecotte di tipologia variegata (maschere, statuine, ex voto anatomici) il cui indirizzo culturale va ricondotto alla tutela dei beni primari dell'individuo, dalla salute alle attività di sussistenza (Salvi 1990). Secondo S. Moscati, i manufatti dell'area sacra documentano l'«affermazione di una religiosità individuale o comunque privata su cui non si esercitano azioni costringenti e che si sviluppa in sostanziale autonomia» (Moscati 1993a: 115). Una definizione, questa, che trova riscontro in studi riservati ai culti di ambiente medio-italico in età ellenistica, con i quali le forme devozionali di Sardegna vantano profonde affinità. Nell'esame dedicato all'Ara della Regina di Tarquinia, per esempio, A. Comella rileva che gli ex voto «documentano, con la loro grandissima diffusione, l'affermarsi di nuove forme di religiosità popolare che esprimono una forte preoccupazione per la tutela della salute, della fertilità e della prole» (Comella 1982a: 221). Un tipo simile di devozione, come accennato inizialmente, ricorre in quasi tutti i contesti ellenistici di Sardegna. Gli ex voto – si è visto nel caso di Linna Pertunta – fanno riferimento, infatti, alla sfera fertilistica, alla salute e alla tutela degli aspetti fondamentali della vita di un individuo (Pirredda 1994; Garbati 2004). Non si tratta quindi di offerte dedicate all'esaltazione di una particolare divinità in quanto rappresentante e garante di uno stato o delle sue istituzioni, ma di doni che interessano le esigenze della persona: come tali, gli ex voto 'personali' non sono attribuibili esclusivamente a certe classi sociali, nonostante la loro fattura a volte modesta, ma – come nel caso di Bitia prima ricordato – esprimono indirizzi culturali che si legano ai bisogni individuali.

A questo punto, si nota come l'espressione «religione popolare» faccia riferimento ad ambiti diversi: essa è usata in relazione a un'ampia categoria di ex voto di fattura modesta; indica alcuni gruppi sociali alla base dell'uso di simili manufatti e, infine, può descrivere un particolare comportamento religioso che prevede l'adozione delle offerte a scopo votivo 'personale'.⁸ Questi fattori, tuttavia, non si sovrappongono in maniera sistemati-

⁸ D. Sabbatucci distingue tra «comportamento sociale» e «comportamento personale». Nell'ambito del secondo egli ricorda che «gli dèi sono anzitutto quelli stessi organizzati dal culto pubblico; ma dovendo rispondere ad esigenze generali diverse (non sono più, infatti, la realizzazione di uno stato ideale) subiscono cambiamenti sostanziali dovuti ad interpretazioni meno complesse (restrittive), e, al limite,

ca. Se, per esempio, l'aspetto *personale* di un culto può indicare, in base a certe categorie artigianali, la frequentazione di un santuario da parte delle classi inferiori, il rapporto tra l'individualità della devozione e queste ultime non appare costante ed esclusivo.

Nel nostro caso, inoltre, l'individualità dell'ex voto ricopre comunque un valore comunitario o familiare. Un esempio è quello dei culti terapeutici: così a Bitia come in altri santuari, la guarigione, pur vissuta personalmente, emerge come fenomeno sociale (la malattia è fenomeno sociale: Augé e Herzlich 1986), tanto da essere degna di un culto specifico all'interno di una struttura di primaria importanza: l'indirizzo risanatorio diviene infatti distintivo della religione svolta *in loco*. Se queste forme di religione prevedono la tutela dei beni primari dell'individuo, tali beni non sono scindibili dal contesto di riferimento e dalla partecipazione diffusa al culto praticato nei santuari. Alla base del voto si situa comunque l'appartenenza a un gruppo, le cui necessità consentono ai membri del gruppo stesso di esprimere la propria coesione.⁹ Parlare di «devozione personale», pertanto, non può certo prescindere dall'ambito (familiare, rurale, urbano, comunitario ecc.) entro il quale si realizzano le esigenze dell'individuo e le conseguenti espressioni religiose di queste ultime.

Come si vedrà, tali bisogni possono portare in alcune condizioni alla formazione di un'identità comune all'interno di comunità composte essenzialmente da classi sociali inferiori, determinata dagli interessi condivisi che sono alla base della sussistenza stessa del gruppo e dei membri che lo costituiscono. In tal caso, il culto può forse essere definito «popolare» in quanto religione 'personale' comune a individui di analoghi livelli sociali. In altre occasioni, però, le esigenze che sono alla base di certe forme devozionali – come nel caso dei culti terapeutici – non sono esclusive di certe classi: in queste situazioni la religione è certo 'personale' – e comunitaria al tempo stesso – ma difficilmente potrà essere definita «popolare» nel suo insieme, secondo l'accezione sociale del termine (se non intendendo una delle componenti che costituiscono la frequentazione di un santuario). L'espressione «religione popolare», quindi, sembra caratterizzata da una certa 'fluidità funzionale', difficilmente sintetizzabile nell'elaborazione di una definizione precisa di taluni fenomeni religiosi e della loro specifica morfologia all'interno del sistema di appartenenza.

possono anche cambiare nome» (Sabbatucci 1971: 73).

⁹ Si vedano, per esempio, le riflessioni di W. Burkert sulla religione votiva: «La religione votiva forniva effettivamente aiuto, col suscitare speranza, col socializzare ansie e sofferenze: l'individuo è incoraggiato a tentare ancora una volta, ed incontra l'interesse e il sostegno di sacerdoti e compagni di culto. Il voto è fatto in pubblico, ed il compimento è dimostrativo e pubblico, mentre molti altri traggono profitto dall'investimento – artigiani, negozianti, e tutti coloro che prendono parte ai banchetti sacrificali» (Burkert 1991: 23).

La formulazione del rapporto 'popolare'/'personale', fin qui esaminato, introduce un ulteriore campo d'indagine, applicabile soprattutto alle regioni rurali dell'isola. Le serie di terrecotte di tradizione artigianale 'popolare', che si diffondono nei santuari di età ellenistica, rendono l'immagine di comunità che esprimono la propria devozione in base a necessità condivise e legate ai beni primari di sussistenza. Il fenomeno è ben osservabile nelle aree del Campidano e dell'Oristanese, dove la presenza di piccoli insediamenti e di modesti luoghi di culto rende l'idea di gruppi che trovano nelle aree sacre un luogo di incontro e di comunione (carte di distribuzione in Pirredda 1994; Garbati 2003a; Tore e Stiglitz 1987; Tore, Stiglitz e Dadea 1988; Bartoloni, Bondi e Moscati 1997: 73-97; Van Dommelen 2003). Del resto, già in passato, la nascita delle piccole aree sacre, e della religiosità in esse documentabile, è stata messa in relazione con lo sfruttamento agrario dell'isola, attuato dai Cartaginesi prima e dai Romani poi (Pirredda 1994): gran parte dei santuari, non a caso, sono caratterizzati da indirizzi religiosi legati alla sfera agraria e a quella fertilistica (Peri 2003; Garbati 2003b).

Si pone, a questo punto, il problema dell'identità 'etnica' di questi gruppi, fondamentale, del resto, per la comprensione delle modalità di diffusione e di espressione degli aspetti religiosi in esame.

Com'è noto, l'età ellenistica rappresenta un periodo estremamente problematico per la Sardegna: essa è contraddistinta dall'incontro di culture diverse ed è segnata, in particolare, dalla fase di più ampia penetrazione dell'elemento punico e dalla successiva conquista romana (Bondi 1988a, 1988b e 1990; Bartoloni, Bondi e Moscati 1997: 63-112). Le componenti che intervengono nella costruzione del paesaggio religioso rurale sono quindi quella locale, quella punica, cui si uniscono le compagini nord-africane dislocate nell'isola a seguito della politica cartaginese, e, di seguito, la componente romana. Non certo secondarie, inoltre, sono le influenze di matrice greco-ellenistica e medio-italica, attive, soprattutto, sul piano delle produzioni artistiche e artigianali (Bisi 1966, 1986 e 1990; Moscati 1993a: 15-82).

Emblematico è ancora il caso di Sant'Andrea Frius, dove l'eterogeneità dei materiali (gambe, piedi, maschere, teste, statue), dimostrata da serie di ex voto che si ispirano a prodotti fenici, punici, greci e italici, dà vita a una produzione locale del tutto originale (Salvi 1990). Tuttavia, nella realtà archeologica del sito riuscire a percepire, in base ai votivi, i vari gruppi per origine ed appartenenza 'etnica' diventa quanto meno problematico se non infondato sul piano della realtà storica. Già D. Salvi, del resto, descrive il sito di Linna Pertunta come «un punto di confluenza di varie correnti culturali che convivono senza prevalere le une sulle altre» (*ibidem*: 473). Di

fatto, sembrano mancare elementi per una precisa definizione del luogo, nel panorama delle culture che popolano la Sardegna in questo periodo. Ma di questi dati, a loro volta, non necessariamente siamo privi a causa dello stato delle analisi ma, forse, a seguito della particolare realtà del contesto, definita dalla presenza di una collettività composita e di ascendenza culturale variegata.

Naturalmente il caso di Linna Pertunta rappresenta solo un esempio. Nella Sardegna di IV-II secolo emergono situazioni che appaiono meglio soggette a una definizione più precisa, in quanto il materiale archeologico dimostra spiccati caratteri di omogeneità. In alcune località, come la già citata Bitia, gli ex voto sono caratterizzati dalla netta prevalenza della tradizione punica, ed è possibile che il fenomeno dipenda, almeno in parte, dalla posizione stessa del santuario: aree sacre cittadine, nelle quali risulta radicata l'appartenenza del sito a una determinata cultura, si vedono meno soggette alla sovrapposizione spontanea di manifestazioni culturali di origine diversa.

È probabile, quindi, che esiti simili al caso di Linna Pertunta dipendano dal ruolo svolto dalle campagne insulari tra il IV e il II/I secolo: al centro degli interessi economici cartaginesi e romani, il paesaggio rurale assiste ad interazioni che nascono dalla locale dislocazione di gruppi etnici differenziati (Bondì 1988a; Bartoloni, Bondì e Moscati 1997, in particolare 73-77); in questi territori il contatto sembra avvenire in maniera spontanea tanto da portare alla costruzione di un'identità sociale a prescindere dalla provenienza dei diversi individui, ma dipendente dagli interessi comuni che conseguono da queste interazioni, testimoniati dalla religiosità percepibile grazie alle terrecotte. In un momento così articolato, pertanto, quella che si scorge maggiormente in alcuni contesti (come a Linna Pertunta) è la 'sintesi culturale'¹⁰ dell'incontro, mentre rimangono flebili i contorni degli elementi che lo costituiscono.

Proprio in relazione a questo fenomeno, si pone nuovamente il problema della definizione di alcune forme religiose in base ai loro elementi caratterizzanti. Il dato che accomuna gran parte delle aree sacre di Sardegna è stato ravvisato nell'aspetto 'personale' del culto, in parte indipendente sia dal livello sociale dei gruppi di fedeli, sia dalla loro originaria appartenenza etnica. Ma è proprio il carattere 'orizzontale' di questo tipo di religiosità che rende problematica la formulazione di criteri funzionali a una

¹⁰ L'espressione è stata ripresa da un intervento della dott.ssa Ida Oggiano (Istituto di studi sulle civiltà italiche e del Mediterraneo antico, CNR - Roma) su «Gli edifici di culto del Levante meridionale nel I millennio: la collocazione topografica e la forma architettonica come riflesso di scelte politiche, religiose ed economico-sociali. Riflessioni e spunti metodologici», durante la giornata dedicata ad «Archeologia e religione» e organizzata a Roma il 15 dicembre 2003 (CNR - Roma).

precisa applicazione dell'espressione «religione popolare». Questo carattere, infatti, rischia di divenire un concetto tanto esteso da esaurire il particolarismo delle singole situazioni: nonostante la sua ampia diffusione, anche in relazione a gruppi sociali ed etnici compositi, il 'comportamento religioso personale', proprio in quanto tale, può aver condotto ad espressioni culturali diverse a seconda dei luoghi e dei tempi; se in alcuni casi, come nei territori rurali, la diffusione di certe forme di devozione, individuale e/o familiare, può aver risposto a esigenze sociali legate a determinate classi – e in questo senso si potrebbe forse parlare di «religione popolare» – in altri casi quelle stesse forme possono ampliarsi a gruppi socialmente differenziati, come nel caso del culto terapeutico svolto a Bitia (pur essendo testimoniato quest'ultimo da votivi di fattura modesta). Se quindi l'espressione in oggetto apparentemente può descrivere un quadro d'insieme comune a più ambiti, il suo utilizzo necessita di una continua contestualizzazione, che non può prescindere dagli elementi costitutivi dell'ambiente in cui si realizzano certe forme di religione.

Si conferma necessaria, d'altra parte, la consapevolezza che si tratta pur sempre di categorie definitorie moderne che, in quanto tali, ricoprono una loro 'fluidità' non sempre aderente alla fisionomia complessiva dei contesti cui vengono applicate: simili categorie, pur utili alla descrizione e alla definizione di alcuni fenomeni storici, non appartengono necessariamente alla cultura entro la quale si realizzano quegli stessi fenomeni.

Bibliografia

AA.VV. 1996

AA.VV., *Speranza e sofferenza nei votivi anatomici dell'antichità. Catalogo della mostra*, Roma.

AA.VV. 1997

AA.VV., Phoinikes b Shrdn. *I Fenici in Sardegna. Nuove acquisizioni*, Oristano.

AA.VV. 2002

AA.VV., *Arte, fede e religioni: trentacinquemila anni di storia. Catalogo della mostra*, Roma.

Augé e Herzlich 1986

Il senso del male, a cura di M. Augé e Cl. Herzlich, Milano.

Barreca 1986

F. Barreca, *La civiltà fenicia e punica in Sardegna*, Sassari.

Bartoloni 1997

P. Bartoloni, «L'insediamento fenicio-punico di Bitia», in AA.VV. 1997, pp. 81-83.

Bartoloni, Bondì e Moscati 1997

P. Bartoloni, S. F. Bondì e S. Moscati, *La penetrazione fenicia e punica in Sardegna trent'anni dopo*, Roma.

Bianchi Bandinelli 1978

R. Bianchi Bandinelli, *Dall'Ellenismo al Medioevo*, Roma.

Bisi 1966

A. M. Bisi, «Motivi sicelioti nell'arte punica di età ellenistica», *Archeologia Classica* 18, pp. 41-53.

Bisi 1986

A. M. Bisi, «Influenze italiote e siceliote nell'arte punica del Nordafrica in età ellenistica», in AA.VV., *Gli interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa settentrionale e l'Europa mediterranea*, Napoli, pp. 153-80.

Bisi 1990

A. M. Bisi, *Le terrecotte figurate fenicie e puniche in Italia*, Roma.

Bondì 1988a

S. F. Bondì, «La dominazione cartaginese», in AA.VV., *Storia dei Sardi e della Sardegna, 1. Dalle origini all'età bizantina*, Roma, pp. 173-203, 444-48.

Bondì 1988b

S. F. Bondì, «Le sopravvivenze puniche nella Sardegna romana», in AA.VV., *Storia dei Sardi e della Sardegna, 1. Dalle origini all'età bizantina*, Roma, pp. 205-11.

Bondì 1990

S. F. Bondì, «La cultura punica nella Sardegna romana: un fenomeno di sopravvivenza?», in *Atti del VII convegno di studio sull'Africa romana (Sassari, 15-17 dicembre 1989)*, Sassari, pp. 457-64.

Brelich 1985

A. Brelich, *I Greci e gli dei*, Napoli.

Burkert 1991

W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Roma-Bari; tit. or., *Ancient Mystery Cults*, Harvard 1987.

Campus 1996

A. Campus, «Tra arte colta e arte popolare in Sardegna. L'esempio di Padria», in *Alle soglie della classicità: il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di S. Moscati*, a cura di E. Acquaro, Roma, pp. 579-90.

Campus 1997

A. Campus, «Appunti e spunti per un'analisi dei complessi votivi punici in Sardegna», in AA.VV. 1997, pp. 167-75.

Campus 2001

A. Campus, «Considerazioni sugli ex voto medici», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 12, pp. 673-97.

Cecchini 1969

S. M. Cecchini, *I ritrovamenti fenici e punici in Sardegna*, Roma.

Comella 1982a

A. Comella, *Il deposito votivo presso l'Ara della Regina di Tarquinia*, Roma.

Comella 1982b

A. Comella, «Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio e tardo-repubblicana», *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome. Antiquité* 93, pp. 717-83.

Comella 1982-1983

A. Comella, «Riflessi del culto di Asclepio sulla religiosità etrusco-italica e campana in epoca medio e tardo-repubblicana», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia* 20, pp. 217-44.

Comella 2001

A. Comella, «L'ex-voto fittile nel mondo etrusco-italico: un modesto prodotto artigianale e un prezioso strumento per la conoscenza delle forme della devozione popolare», in AA.VV., *Architettura arte e artigianato nel Mediterraneo dalla Preistoria all'Alto Medioevo. Atti della Tavola Rotonda Internazionale in memoria di Giovanni Tore, Cagliari 17-19 dicembre 1999*, Oristano, pp. 321-32.

Fenelli 1975

M. Fenelli, «Contributo per lo studio del votivo anatomico: i votivi anatomici di Lavinio», *Archeologia Classica* 27, pp. 206-52.

Fenelli 1992

M. Fenelli, «I votivi anatomici in Italia, valore e limite delle testimonianze archeologiche», in AA.VV., *From Epidauros to Salerno. European Symposium, Ravello 1990* (= *Pact* 34), pp. 127-37.

Fenelli 1995

M. Fenelli, «Depositi votivi in area etrusco-laziale», *Arte e Scienza* 7, pp. 367-82.

Galeazzi 1986

O. Galeazzi, «Gli ex voto di Bithia: una interpretazione storico-medica», *Rivista di Studi Fenici* 14, pp. 185-99.

Galeazzi 1991

O. Galeazzi, «Le figurine votive di Bithia fra paleo-patologia e paleo-antropologia», in *Atti del II Congresso Internazionale di Studi fenici e punici* (Roma, 9-14 novembre 1987), Roma, pp. 875-87.

Garbati 2003a

G. Garbati, «Religione “ufficiale” e “devozione” popolare nella Sardegna di età cartaginese: note sulle interferenze punico-nuragiche», *Mythos* 11, pp. 129-44.

Garbati 2003b

G. Garbati, «Sul culto di Demetra nella Sardegna punica», in *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto. Atti del 2° Incontro «Orientalisti»* (Roma, 11-13 dicembre 2002), a cura di G. Regalzi, prefazione di C. Peri, Roma, pp. 127-43, <http://www.orientalisti.net/atti2002.htm>.

Garbati 2004

G. Garbati, «Ex voto anatomici e ‘devoti sofferenti’: osservazioni sui culti di guarigione nella Sardegna di età ellenistica», *Daidalos* 6, pp. 147-58.

Moscatti 1990

S. Moscati, *L'arte dei Fenici*, Milano.

Moscatti 1991a

S. Moscati, «Arte popolare nella Sardegna punica», *Studi di Egittologia e di Antichità Puniche* 9, pp. 65-78.

Moscatti 1991b

S. Moscati, «Linna Pertunta e Mitza Salamu», *Rivista di Studi Fenici* 19, pp. 155-57.

Moscatti 1992

S. Moscati, *Tra Cartaginesi e Romani. Artigianato in Sardegna dal IV sec. a.C. al II d.C.*, Roma.

Moscatti 1993a

S. Moscati, *Il tramonto di Cartagine*, Torino.

Moscatti 1993b

S. Moscati, «Nuovi studi sull'artigianato tardo-punico in Sardegna», *Rivista di Studi Fenici* 21, pp. 83-98.

Moscatti e Uberti 1990

S. Moscati e M. L. Uberti, *Techne. Studi sull'artigianato fenicio*, Roma.

Nilsson 1940

M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York.

Pensabene, Rizzo, Roghi e Talamo 1980

P. Pensabene, M. A. Rizzo, M. Roghi e E. Talamo, *Terrecotte votive del Tevere*, Roma.

Peri 2003

C. Peri, «Demetra e Core nella religione punica», in *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto. Atti del 2° Incontro «Orientalisti» (Roma, 11-13 dicembre 2002)*, a cura di G. Regalzi, prefazione di C. Peri, Roma, pp. 145-54, <http://www.orientalisti.net/atti2002.htm>.

Perra 1998

C. Perra, *L'architettura templare fenicia e punica di Sardegna: il problema delle origini orientali*, Oristano.

Pirredda 1994

S. Pirredda, «Per uno studio delle aree sacre di tradizione punica nella Sardegna romana», in *Atti del X convegno di studio sull'Africa romana (Oristano, 11-13 dicembre 1992)*, Sassari, pp. 831-41.

Sabbatucci 1971

D. Sabbatucci, «Il comportamento religioso», in AA.VV., *Storia delle religioni*, Torino, pp. 69-76.

Salvi 1989

D. Salvi, «La continuità del culto. La stipe votiva di S. Andrea Frius», in *Atti del VII convegno di studio sull'Africa romana (Sassari, 15-17 dicembre 1989)*, Sassari, pp. 465-74.

Salvi 1990

D. Salvi, *Testimonianze archeologiche*, Dolianova.

Salvi 1993

D. Salvi, «Dolianova (Cagliari). Località Bruncu Salamu», *Bollettino di Archeologia* 23-24, pp. 183-92.

Stiglitz in corso di stampa

A. Stiglitz, «Il riutilizzo votivo delle strutture megalitiche nuragiche in età tardopunica e romana», in Torelli e Comella in corso di stampa.

Tore 1989

G. Tore, «Religiosità semitica in Sardegna attraverso la documentazione archeologica: inventario preliminare», in *Religiosità teologia e arte. Convegno di studio della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna (Cagliari, 27-29 marzo 1987)*, a cura di P. Marras, Roma, pp. 33-90.

Tore e Stiglitz 1987

G. Tore e A. Stiglitz, «Ricerche archeologiche nel Sinis e nell'alto Oristanese (continuità e trasformazione nell'Evo Antico)», in *Atti del IV convegno di studio sull' Africa romana (Sassari, 12-14 dicembre 1986)*, Sassari, pp. 633-58.

Tore, Stiglitz e Dadea 1988

G. Tore, A. Stiglitz e M. Dadea, «Ricerche archeologiche nel Sinis e nell'Oristanese, II (1980-1987)», in *Atti del V convegno di studio sull'Africa romana (Sassari, 11-13 dicembre 1987)*, Sassari, pp. 453-74.

Torelli e Comella in corso di stampa

Depositi votivi e culti nel mondo romano ed etrusco-italico dal periodo arcaico a quello tardo-repubblicano. Atti del Convegno di Studi (Perugia, 1-4 giugno 2000), a cura di M. Torelli e A. Comella.

Uberti 1973

M. L. Uberti, *Le figurine fittili di Bitia*, Roma.

Van Der Toorn 1996

K. Van Der Toorn, *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life*, Leiden.

Van Dommelen 2003

P. van Dommelen, «Insediamento rurale ed organizzazione agraria nella Sardegna centro-occidentale», in *Ecohistoria del paesaje agrario. La*

agricoltura fenicio-púnica en el Mediterráneo, ed. por C. Gómez Bellard, Valencia, pp. 129-49.

Xella 1991

P. Xella, «Tendenze e prospettive sulla religione fenicia e punica», in *Atti del II Congresso Internazionale di Studi fenici e punici* (Roma, 9-14 novembre 1987), Roma, pp. 427-29.

Xella 1995

P. Xella, «La religione fenicia: parametri cronologici e tipologia storica», in AA.VV., *I Fenici: ieri oggi domani. Ricerche, scoperte, progetti* (Roma, 3-5 marzo 1994), Roma, pp. 139-49.

Spazio, corpo, identità Definirsi e definire a Sparta

Nicola Cusumano

Abstract

The case of Spartan identity polarized the regard of ancient and modern historiography: it represents both a problematic pattern and a good workroom to think about the definition of self and otherness. Through a general analysis of the Spartan *agoge* and of the Spartan way of making war, as they are told by the classical sources, it will be possible to understand something interesting about the relation between the Spartiates, the *Ilotes* and the *Perioikoi*, trying to reconstruct the role of Spartan identity not only in the ancient Greek world but also in the history of Western representation of “self” and “other”.

Les armes sont l'élément structurant de la société
Ducat 1990: 75

Il caso spartano non ha mai cessato di essere al centro dell'attenzione degli antichi e dei moderni, costituendo un modello problematico e al contempo un laboratorio ben attrezzato per la riflessione sull'identità e sulle strategie e le logiche definitorie. Ciò è dovuto in buona parte alla sua ambivalenza, a cavallo tra esemplarità ed eccezionalità rispetto all'orizzonte greco, e dunque rispetto allo sconfinato serbatoio di rappresentazioni e autorappresentazioni che, dall'antichità ad oggi, quell'orizzonte ha espresso.

Neanche moltiplicando molte volte il tempo assegnatomi, sarebbe possibile fornire un quadro esauriente di tali strategie definitorie. Mi limiterò perciò a tracciare rapidamente alcuni tratti esemplificativi, tralasciando in questo contesto i pur importanti problemi storiografici, che rendono ogni volta insidioso e delicato l'uso della documentazione.¹

Partirò da un'osservazione ovvia: anche nel mondo greco i modi della guerra rivelano la società di cui sono espressione e sono perciò atti fondatori dell'identità, continuamente definita e rifondata anche attraverso gli scontri col nemico esterno. La guerra diviene allora l'occasione, confermata dalla sua ritualizzazione, di riaffermazione e legittimazione dell'ordine².

¹ Impossibile in questa sede indugiare sui molteplici e complessi aspetti del dibattito storiografico. Mi limito a segnalare le osservazioni impietose di Finley 1981: 241-66.

² Cfr. Cartledge 1996: 697ss., 713-14. Inoltre la guerra non è soltanto occasione di riaffermazione e rilegittimazione dell'ordine, ma anche espressione della mobilità. La

Da questo punto di vista la guerra contro il nemico esterno appare «costruttiva» rispetto all'ordine sociale classificando in base al genere (uomini e donne), all'età (fanciulli, adulti e vecchi), e così via, oltre che, naturalmente, separando il «sé» dall'«altro»; diversamente, il momento «distruttivo» e destrutturante è riservato ai due principali momenti di crisi dell'identità collettiva: a) la guerra civile (*stasis*), considerata una vera e propria malattia dell'identità; b) l'assedio, in cui ogni ordine costituito si dissolve assieme alle differenze di genere e di età. Due momenti di crisi che resteranno per secoli estranei all'esperienza spartana.³ La loro assenza è direttamente connessa all'adozione di particolari classificazioni identitarie e all'ambivalenza che ne deriva, tra esemplarità ed eccezionalità,⁴ nel senso che rispetto all'orizzonte greco, Sparta è «troppo» e al contempo «troppo poco». «Troppo», nel senso che la guerra ha nella rappresentazione ideologica della città un ruolo «totalizzante». Non ci sono altri spazi di costruzione simbolica e rappresentazione ideologica al di fuori della guerra, o meglio dello status guerriero: l'identità spartana sembra dunque avere a disposizione quest'unico spazio per svilupparsi come rappresentazione codificata della realtà sociale, e questo la rende «troppo poco» rispetto ad un mondo greco che in generale ha a disposizione un più articolato armamentario.

Questa fondamentale ambiguità spartana è ulteriormente accentuata dal processo di idealizzazione cui è stata sottoposta dagli antichi e dai moderni,⁵ che hanno voluto vedere in Sparta un modello di riferimento utopico del predominio della sfera del pubblico e del politico sulla sfera del privato e del domestico. In effetti questa città si autorappresenta idealmente autonoma e totalmente separata dalla sfera domestica.⁶ Collocata in una posizione al contempo paradigmatica e liminale, Sparta è stata spesso considerata un terreno particolarmente privilegiato di letture comparative, e dunque anche favorevole alla riflessione sulla potenziale ricchezza, ma anche sui limiti, in primo luogo metodologici ed epistemologici, della comparazione.⁷

guerra può essere occasione di un riaggiustamento legittimo dei quadri sociali. In fondo è un'esperienza frequente nella modernità: gli eserciti napoleonici o gli effetti scatenati dalla mobilitazione di massa nella I guerra mondiale ne sono esempi noti. Sulla guerra oplitica come espressione simbolica cfr. Connor 1999.

³ Non solo perché il suo modello sociale rese più difficile (anche se alla lunga non impossibile) il verificarsi di tali situazioni, ma anche per la stessa struttura urbanistica della città. Sparta fu infatti una città senza mura e senza un vero centro urbano, pur essendo politicamente una *polis*, esattamente come Atene, Tebe o Corinto.

⁴ Cfr. Vernant 2000: 152.

⁵ Mi limito a segnalare Ollier 1933 e Tigerstedt 1965-1978.

⁶ Redfield 1997: 171.

⁷ Una lettura ormai classica è quella proposta da Jeanmaire 1939.

Il gioco sociale del definire e del definirsi trova nel dispositivo educativo degli Spartiati un'espressione privilegiata dei limiti e delle contraddizioni di ogni rappresentazione di sé e degli altri.

Per la comprensione dell'organizzazione sociale e politica dello stato il sistema educativo spartano ha un ruolo centrale. Essa prevedeva ufficialmente una suddivisione rigida della popolazione lacedemone in tre gruppi, ad ognuno dei quali era assegnato uno status differente e una collocazione spaziale separata all'interno del territorio: questo è suddiviso in tre zone, secondo un criterio di distribuzione che dal centro procede verso l'esterno. Al centro si pone la vera e propria area urbana di Sparta,⁸ abitata dagli Spartiati, cittadini di pieno diritto e unici detentori del potere: è lo spazio culturale per eccellenza, sede dell'identità e del *kosmos*, termine con cui si designa il buon ordine che permette la vita e il suo svolgimento regolare. Il *kosmos* spartano si fonda sulla subordinazione politica e sociale degli altri due gruppi, Iloti e Perieci, e in parallelo, su un piano simbolico, sulla subordinazione culturale dei loro rispettivi spazi, quello agro-pastorale della campagna, e quello delle attività produttive artigianali delle aree di confine.

Il primo gruppo è formato da uno strato servile di non chiara origine storica,⁹ gli Iloti, con il compito di lavorare la terra e fornire una certa quantità di prodotti agli Spartiati, assicurando così l'autosufficienza alimentare e l'indipendenza dal lavoro. I magistrati spartani (efori) ogni anno dichiaravano guerra agli Iloti, nei cui confronti era perciò possibile procedere come contro nemici esterni, ma in qualche misura deumanizzati, come è segnalato dal copricapo di pelle probabilmente di cane (la *kyné*), che erano obbligati a indossare e dalle bastonate che erano loro somministrate annualmente senza ragione, come marca visibile e dolorosa della loro condizione servile.¹⁰

⁸ Anche se gli spazi abitativi erano distribuiti in cinque villaggi, relativamente omogenei.

⁹ Si parla qui degli Iloti di Laconia. Chiara è invece l'origine degli Iloti di Messenia, ossia l'antica popolazione ridotta schiava dopo la conquista. In generale cfr. Ducat 1990.

¹⁰ Mirone di Priene, 106 F 2 J *apud* Ateneo, XIV 657 C-D. Anche il resto del vestiario ilotico comprendeva capi in pelle d'animale. In situazioni eccezionali, tuttavia, gli Iloti possono militare come opliti e, altrettanto eccezionalmente, possono diventare liberi (*neodamodeis*), abitare dove vogliono, ma non sembra che questo corrisponda ad una condizione di piena cittadinanza. Per un commento al frammento di Mirone, ancora Ducat 1990. Meriterebbe una discussione più approfondita, ma impossibile in questa sede, l'uso del termine *kyné*, a cominciare dalla sua presenza nell'*Odissea*, XXIV 231. Basti qui ricordare le osservazioni di Fernádes-Galiano e Heubeck 1993: 364-65: il termine «significa originariamente *berretto di pelle di cane* e deriva senza dubbio da *kyon*»; per i due studiosi sono ingiustificate le riserve di coloro che ritengono la connessione una «popular etymology». Più tardi il termine assume una valenza

Sul piano della rappresentazione sociale, gli Iloti, con il ruolo loro assegnato di «nemici in casa», esprimono dunque una forma estrema di alterità, che li colloca a metà strada non solo tra natura e cultura, tra selvatico e domestico,¹¹ ma anche tra liberi e schiavi normalmente intesi: nel senso che gli Iloti sono talmente «altri» da non essere neanche del tutto schiavi. Proprio questo loro trovarsi «a metà strada», né qui né lì, fornisce lo strumento di confronto e di misura sul quale si costruisce l'identità degli Spartiati, come vedremo meglio tra poco.¹²

La società lacedemone conosce, accanto a quella degli Iloti, un'altra forma attenuata di alterità, espressa dai *Perieci*, ossia *coloro che abitano intorno ai confini dello stato*. I *Perieci*, né completamente liberi né completamente servi, ma in modo sottilmente diverso dagli Iloti, sono, in qualche modo, coloro che si assumono quella parte di identità (nella forma di funzioni socio-economiche) tagliata via ed espulsa dal gruppo centrale degli Spartiati: in particolare, l'esercizio dei mestieri manuali, considerati segno di inferiorità e di estraneità. Ad essi è assegnato anche il commercio, l'altra modalità possibile di scambio con l'esterno (insieme al matrimonio), ossia l'altra guerra.¹³

Da quest'organizzazione dello spazio e dei ruoli deriva una conseguenza importante: il mondo di fuori ha con Sparta un rapporto mediato da una successione graduale di alterità sociali e spaziali di diversa intensità.¹⁴

generica per indicare un copricapo o l'elmo, di materiale diverso dalla pelle canina (*Odissea*, XXII 102; *Iliade*, X 257, 335, 458), ma, occorre notare, in questi casi veniva accompagnato dall'aggettivo specifico.

¹¹ Analogamente al ruolo svolto dal cane nel mondo greco. La bibliografia è molto vasta: per un primo orientamento mi permetto di rinviare al mio saggio Cusumano 2004.

¹² Questa condizione è implicita nel termine greco *metaxy* (come anche nell'espressione francese *entre-deux*, su cui cfr. Copet-Rougier 1988). Ponendosi nell'*entre-deux*, gli Iloti finiscono per vedersi assegnato un ruolo identitario di mediazione. Rispetto allo schiavo «normale», l'Ilota non è uno straniero ma un «altro»: è «altro» senza essere davvero straniero. D'altronde per i *Perieci* non si presenta un problema simile? È coerente con questo quadro anche l'obbligo apparentemente contraddittorio che gli Iloti avevano di accompagnare in guerra gli Spartiati in funzione ausiliaria e con un armamento leggero, cioè non corrispondente alla rappresentazione del guerriero, fondata invece sull'armatura pesante e sulla capacità di movimento coordinato e solidale, che distingueva l'*oplita*, il cittadino-guerriero (Ducat 1990).

¹³ Ai *Perieci* è concessa autonomia amministrativa, ma non politica; possono, anzi devono partecipare alla guerra, ma agli ordini e sotto il controllo degli Spartiati. È possibile proporre, con tutti i limiti del caso, un confronto con i *gērîm* biblici, per i quali sembrano riproporsi alcune delle condizioni peculiari dei *Perieci*: con la differenza che i *gērîm* sono in mezzo agli Ebrei, quasi indistinguibili da loro, e non hanno una collocazione periferica; ma qui entra in gioco la diversa funzione svolta dalle nozioni di centro e di periferia nelle due culture. Cfr. Weber 1980: 16ss. e Grottanelli 1998.

¹⁴ A proposito delle storie sui Gabaoniti, è illuminante la loro condizione di «stranieri in

Mentre verso i differenti livelli di «mondo esterno» Sparta produce separazione e subordinazione in forma e gradi differenti, dentro lo spazio centrale che si è assegnato essa intensifica invece le procedure di integrazione, che devono assicurare omogeneità e compattezza al gruppo dirigente dei cittadini. Questa operazione avviene sotto molteplici piani: classi di età, relazioni di genere, esercizio del potere. Il risultato è un'autorappresentazione dell'identità, basata sull'uguale capacità per tutti i suoi membri di svolgere il ruolo di cittadino-guerriero e di accedere alle cariche e alle responsabilità politiche. Il termine greco per indicare la collettività degli Spartiati è *Hómoioi*, che conviene tradurre con «Simili» (ovvero «Conformi»), piuttosto che con «Uguali», come forse siamo più frequentemente abituati.

Il divieto di recarsi all'estero liberamente, così come la pratica dell'espulsione degli stranieri da Sparta (*xenelasia*), a partire dalla fine del VI secolo a. C.,¹⁵ sembrano confermare la particolare qualità dell'identità spartana, che vede nella separazione militarizzata dal mondo di fuori uno strumento di salvaguardia dalle pressioni esterne, espresse dalla minaccia della «seduzione»: un motivo che non appartiene solo a Sparta, ma è tipico anche di altri contesti che, come Sparta, devono mascherare la loro intima fragilità attraverso una forte enfattizzazione dell'identità.¹⁶

È all'interno di questa cornice che occorre comprendere un valore fondamentale dell'organizzazione socio-politica spartana, e che qualifica lo Spartiata in ogni suo atto: la segretezza.¹⁷ In questo senso andrebbe compresa la valorizzazione del buio, che accompagna lo Spartiata fin dalla nascita (appena nati, i bambini vengono infatti abituati a stare al buio) e poi per tutto il percorso dell'*agoge* (come prova di resistenza e criterio selettivo) e anche oltre, come conferma l'esperienza della *krypteia*.¹⁸

casa» e perciò non sterminabili ma, tuttavia, riducibili in stato di subordinazione. Cfr. Grottanelli 1998: 99ss.

¹⁵ Finley 1981.

¹⁶ È il caso, ben noto, della società ebraica post-esilica, espresso in particolare nel Deuteronomio; cfr. Assmann 1992: 175ss.

¹⁷ Tucidide, IV 80: *kryptòn tês politeías*.

¹⁸ La *krypteia* rappresenta a tutt'oggi un problema di difficile soluzione, che ha alimentato un dibattito vivace e lungi dall'esaurirsi. Imprescindibile rimane Jeanmaire 1939. Una messa a punto più recente è offerta sia da Lévy 1988 che da Ducat 1990. Vorrei però ricordare che questa prova non faceva parte dell'*agoge*, ma era riservata solo ad un gruppo selezionato di coloro che avevano appena terminato l'*agoge*, destinati a incarichi superiori, cioè ad essere più Spartiati degli altri: da questo punto di vista essa introduce un elemento di discontinuità sociale. Caratterizzati da un ulteriore affinamento di un valore fondante della società spartana, la segretezza (vedi *supra*), i «cripti» sono i nascosti, coloro che hanno il divieto di farsi vedere: i giovani migliori, non ancora pienamente entrati nell'età adulta, vivono nascosti nella boscaglia di giorno, mentre sono autorizzati a uccidere di notte tutti gli Iloti che riescono ad incontrare. Essa sembra funzionare come momento creativo di

Stabilite così le linee della discontinuità in termini di alterità invalicabile, la società spartana sviluppa all'interno del ristretto gruppo privilegiato una tendenza al *continuum*, all'indifferenziato, grazie ad un processo che mira all'ideale uguaglianza tra simili attraverso l'educazione al conformismo e ad un atteggiamento identitario esasperato, che si serve di ogni possibile canale espressivo, verbale e non verbale, attraverso una rigida strutturazione dello spazio geografico e del corpo fisico per ribadire le regole della differenza e dello scambio. A questo scopo tutta l'esistenza dello Spartiata è strutturata attraverso continue prove di ammissione e il controllo incessante del giudizio pubblico, di cui sono un momento centrale la vita comunitaria e i pasti collettivi dei maschi adulti.

In realtà le esigenze di un'organizzazione complessa come quella dello stato spartano richiedono abilità e capacità speciali e hanno bisogno di un'organizzazione gerarchica, che comporta selezione ed esclusione anche tra i cosiddetti «Simili». In altre parole, anche i «Simili» non possono fare a meno di magistrati e ufficiali con compiti di responsabilità e di comando: essi sono scelti ufficialmente mediante prove particolari, o in base all'età, ma sembra che contasse molto appartenere a famiglie in vista e ricche.¹⁹

In effetti, non bisogna confondere la rappresentazione ideologica con una realtà ricca di tensioni, di fallimenti e di ineguaglianze nascoste, che la documentazione tenta di dissimulare:²⁰ e questa osservazione, come avrebbe detto Erodoto, valga per il resto del mio discorso. Solo in un caso si riconosce ufficialmente un'apparente sbavatura rispetto alla regola del *continuum*: la presenza, singolare nel mondo greco, di una monarchia ereditaria doppia, sulla cui origine e motivazione il dibattito è aperto. Mi sembrerebbe interessante vedere in questa diarchia uno slittamento del principio monarchico in direzione della pluralità, e quindi un suo adeguamento alla rappresentazione dei «Simili».²¹ Pur essendo il loro ruolo strettamente le-

apprendimento individuale e al contempo di riaffermazione collettiva dell'identità e del suo rapporto con l'alterità nella sua forma estrema, rappresentata dagli Iloti, il cui particolare status non può essere compreso e ridotto nei termini di una semplice condizione servile. Paradossalmente, la *krypteia* svolge tuttavia una doppia funzione e diventa veicolo di ambiguità: se da un lato, infatti, essa traccia in modo cruento i confini tra identità e alterità, dall'altro è essa stessa una forma di alterità rispetto allo status del guerriero adulto, di cui costituisce un elemento di passaggio.

¹⁹ Finley 1981: 246-47; Redfield 1997.

²⁰ Su questo aspetto la letteratura è estremamente vasta e non può essere qui neppure sommariamente accennata. Di recenti osservazioni acute sono state formulate da Ducat (1990: 25): esemplare è il caso delle riforme in età ellenistica dei re Agide e Cleomene, proiettate su un lontano passato licurgico.

²¹ A riguardo cfr. quanto proposto da Musti 1989, dove sono indicate anche altre ipotesi. Cfr. anche Murray 2001. La diarchia sembra così porsi in una posizione mediana tra monarchia e poliarchia. Sarebbe interessante sondare l'uso e il campo semantico del termine *polyarchia* nella letteratura greca.

gato alla conduzione della guerra, i due re sono però gli unici a non essere sottoposti al sistema educativo, sono cioè gli unici a diventare guerrieri Spartiati solo per nascita: ossia, sono Spartiati, ma non «Simili».²²

L'integrazione nel gruppo privilegiato dei «Simili» segue dunque un doppio binario: quello della nascita legittima da genitori spartani, condizione di partenza necessaria, ma per nulla sufficiente (con l'eccezione dei due re); e quello di un percorso educativo fortemente ritualizzato e segmentato in prove orientate, fin dai primi anni, all'acquisizione di un'identità conforme a quella degli adulti, cittadini perfetti e perfettamente simili. Contemporaneamente questo addestramento (che con un termine di età ellenistica chiamiamo *agoge*²³) ha anche la funzione di alimentare e rafforzare l'identità degli adulti, coinvolgendoli tutti come insegnanti o come giudici occasionali dei progressi compiuti dai giovani.

La costruzione del «Simile» inizia fin dalla nascita, quando il neonato viene sottratto all'autorità paterna ed esaminato dagli anziani, che decidono la sua sopravvivenza in base alla robustezza.²⁴ Dopo i sette anni la vita degli Spartani da un lato è scandita, più o meno rigidamente, dai passaggi di classe d'età²⁵ e da una serie ininterrotta di prove;²⁶ dall'altro lato, è caratterizzata da una quasi totale (almeno all'apparenza) esclusione della dimensione familiare. I ragazzi coetanei, separati dalle famiglie, vivono insieme suddivisi in gruppi guidati da un magistrato che detta le norme, il *paidonomos*, e affrontano gare o prove strutturate secondo una complessa articolazione iniziatica.²⁷

²² I re hanno una serie di diritti e di onori che li distinguono da tutti gli altri Spartiati: cfr. ancora Murray 2001 e Baltrusch 2002.

²³ Il termine è familiare ai moderni, molto meno agli antichi. Come designazione specifica del sistema educativo spartano esso si diffonde solo dal III sec. a.C.

²⁴ Plutarco, *Vita di Licurgo*, 16, 1-2. L'altra nostra fondamentale fonte di conoscenza della società spartana, Senofonte, non si occupa della nascita e della prima infanzia.

²⁵ Sulle classi d'età, da ultimo cfr. Christien-Tregaro 1997 (con bibliografia precedente raccolta alle note 14 e 15). Cfr. anche la bibliografia citata *supra*. La documentazione ci fornisce notizie sparse e poco omogenee: plausibilmente le classificazioni hanno subito modifiche nel corso del tempo. Certamente non si conosce nessun'altra comunità greca dotata di un'articolazione così precisa e attenta a coprire ogni tappa dello sviluppo dei giovani. Marrou 1971 fornisce un suo schema organizzato per classi di età annuali, dai sette ai vent'anni. Christien-Tregaro (1997: 49) ritiene che probabilmente il sistema delle classi annuali sia tardo: in Senofonte, infatti, le classi coprono intervalli pluriannuali.

²⁶ Questo percorso non può essere abbreviato; al contrario, se non si riesce a superare una o più prove, i tempi di ammissione si allungano fino all'esclusione dal corpo civico.

²⁷ Esse sono inquadrare all'interno di manifestazioni religiose. In proposito, è fondamentale, anche se forse talvolta un po' sbilanciato sul versante della comparazione etnologica, Brelich 1981. Tra le feste legate all'*agoge* vi sono le *Giacinzie* (competizioni atletiche e musicali); le *Carneie* (banchetti e corse di inseguimento); le

Momento centrale e per noi esemplificativo è il santuario di Artemide *Orthia*, una divinità particolarmente legata all'adolescenza e alla tensione tra il margine e il centro, tra il selvaggio e il domestico:²⁸ ogni società si definisce attraverso i suoi margini, territoriali, anatomici e sociali. In questo santuario annualmente si svolgevano concorsi musicali e giochi ispirati all'esperienza venatoria. In particolare, una di queste prove getta luce sulla natura dell'*agoge*: una squadra di giovani tentava di rubare formaggi collocati sull'altare, mentre un'altra squadra doveva impedirlo utilizzando senza risparmio la frusta: si tratta della *diamastígon*, la flagellazione.²⁹ Aspetti rituali e resistenza al dolore si incrociano qui intorno a tre temi chiave dell'*agoge*: il tema del furto, quello della frusta e il lessico pastorale che descrive questi elementi. Infatti, rubare senza farsi scoprire rientra tra i doveri del giovane, che è spinto al furto dalla scarsa alimentazione. Colui che è colto in fallo viene punito con la frusta, cioè con uno strumento socialmente degradante e utilizzato per gli schiavi, a segnalare la sua condizione ancora separata da quella dei cittadini e perciò non del tutto umanizzata: a questi giovani si raccomanda di sviluppare la forza del lupo e l'astuzia della volpe, i due animali rappresentativi di tutto l'addestramento spartano.³⁰ Non a caso si tratta dei due animali che meglio rappresentano l'alterità in quel mondo pastorale, cui il rituale e in generale l'*agoge* si richiamano non solo nell'oggetto del furto, il formaggio, ma anche nel lessico:³¹ frustare è *xáinein*, che significa in primo luogo «cardare la lana».³²

Il controllo dello stato si concentra in particolare sulle forme di comunicazione non-verbale, paralinguistica e cinesica, cioè le cosiddette «tecni-

Gymnopedie (cori di ragazzi e di uomini sposati). Da ricordare anche i *B(a)ryllika* in onore di Artemide (i danzatori portano maschere di vecchie). Cfr. Marrou 1971: 39-51.

²⁸ Vernant 2000 e 1984, Frontisi-Ducroux 1984. Fondamentale la pubblicazione degli scavi, eseguita dagli archeologi inglesi: Dawkins 1927, Boardman 1963. Ancora Finley 1981.

²⁹ Senofonte, *Costituzione dei Lacedemoni*, II 9. Platone, *Leggi*, 633 b. Plutarco, *Vita di Licurgo*, 18, 1 (Piccirilli 1998: 265-66, con commento e bibliografia precedente). Plutarco, *Apophthegmata lakonika*, 239 c-d. Pausania, III 16, 10.

³⁰ La volpe è legata anche al racconto di fondazione del santuario dell'*Orthia*: Pausania, III 1 6, 7-9. Burkert 1992: 74ss.

³¹ Le squadre di giovani si chiamano *agélai* (mandrie di bovini o cavalli), suddivise in *boúai* (da *boús*, bue): Il termine è presente in Esichio. Esse erano comandate da un *bouagós* o *bouagór* (IG V 1, 257, 283 etc.). Gli ultimi due termini sono attestati in epigrafi del santuario, di età romana. I giovani possono essere chiamati anche *poloi*, cioè puledri.

³² Cfr. *xéo* = «raschio, pulisco, levigo». Il termine che indica l'allenamento per affrontare la prova è connesso con il nome della volpe nel dialetto locale (Vernant 2000: 180ss.). Ma la volpe ritorna anche in altri luoghi dell'aneddotica spartana: cfr. Plutarco, *Vita di Licurgo*, 18, 1; *Vita di Lisandro*, 7, 5-6.

che del corpo», secondo la nota formula di Marcel Mauss:³³ il giovane cammina a piedi nudi, non indossa la tunica,³⁴ ma solo un mantello che deve durare un anno, non si lava (se non in rare occasioni),³⁵ tiene gli occhi bassi e le mani sotto il mantello, osserva il silenzio (anche quando riceve frustate per punizione o durante il rituale di Artemide *Orthia*).³⁶ La famosa laconicità brachilogica della comunicazione verbale ha lo scopo di utilizzare il linguaggio per ribadire, non per creare, deve cioè conservare evitando il cambiamento.³⁷

Soprattutto appare particolarmente ricco di sfumature il controllo della capigliatura e della barba, intorno a cui si snoda un preciso codice normativo che regola i rapporti e i ruoli di tutti i componenti dello stato lacedemone. Lo stile dei capelli è un mezzo visuale sia di identità e di appartenenza, sia di esclusione.³⁸ Gli Spartani erano talmente consapevoli del rapporto tra acconciatura e ordine sociopolitico che i magistrati efori, all'inizio del loro mandato, ordinavano a tutti i cittadini di tagliarsi i baffi e obbedire alle leggi.³⁹ Così i giovani avevano la testa rasata, mentre lo status del cittadino guerriero richiedeva la chioma lunga, il labbro rasato e la bar-

³³ Mauss 1983: 365ss.

³⁴ Sul divieto di indossare la tunica, Giustino, III 3, 5. La tunica era destinata a rivestire un'importanza particolare nell'abbigliamento e nei segni di riconoscimento del guerriero spartano. Eliano, *Storie Varie*, VI 6 e Valerio Massimo, II 6, 2: gli opliti indossavano tuniche rosse sia per nascondere il sangue delle proprie ferite, sia per accrescere la paura nei nemici. Cfr. Esiodo, *Scudo*, 156-57: sullo scudo di Eracle è raffigurata la Kera con la veste arrossata di sangue umano. *Ibidem*, 194-95: Ares è raffigurato tutto rosso di sangue come se veramente avesse ucciso degli uomini.

³⁵ Sulle periodiche ispezioni corporali compiute dagli efori, cfr. Agatarchide, *apud* Ateneo, XII 550 c-d.

³⁶ Senofonte, *Costituzione dei Lacedemoni*, III 2, 5; Plutarco, *Vita di Licurgo*, 16ss.

³⁷ Ugualmente fondamentale l'uso moderato del linguaggio, ridotto obbligatoriamente al minimo necessario in una società costruita sull'oralità delle leggi e sulla prevalenza dell'*ethos* sui *nomoi*. Cfr. Cozzo 1990: 1377-78, che cita Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*: «La nostra civiltà adopera il linguaggio in una maniera che potremmo definire immoderata ... La maggior parte delle culture, che noi chiamiamo primitive, si servono del linguaggio con parsimonia ... Le manifestazioni verbali sono spesso limitate a circostanze prescritte, al di fuori delle quali si risparmiano le parole».

³⁸ Erodoto, I 82; VII 208-9; Senofonte, *Costituzione dei Lacedemoni*, XI; Plutarco, *Vita di Licurgo*, 22, 1-2 e 24, 2; *Vita di Lisandro*, 1; *Vita di Agide*, 5, 5: la norma sui capelli lunghi risalirebbe a Licurgo per dare ai guerrieri spartani un aspetto più straordinario e terrificante. Cfr. anche Aristotele, *Politica*, 1269 a 34ss.; Aristotele, *Retorica*, 1367 a 27-31. Cfr. David 1992: 11-21, anche per le testimonianze iconografiche, che sembrano convergere verso la metà del VI secolo. L'autore ritiene da un lato che i capelli lunghi debbano avere avuto anche una funzione magica (sul modello di Sansone); dall'altro ricorda il precedente epico degli Achei in Omero e il parallelo degli Zulu. Agli Zulu si richiama, per un confronto più generale tra i due sistemi culturali, anche Murray 2001: 216-17.

³⁹ Plutarco, *Vita di Cleomene*, 9, 3. David 1992: 12.

ba.⁴⁰ I vigliacchi (i «Tremanti») invece erano marcati da una barba che veniva fatta crescere solo su metà della faccia, umiliati e degradati nella loro «imperfessione», perché non erano stati «perfettamente» capaci di morire in battaglia.⁴¹ Non conosciamo lo stile dei capelli degli Iloti, ma è già significativo che la loro testa fosse comunque coperta da un copricapo di pelle di cane (*kynê*).⁴² I Perieci infine segnalavano la loro posizione mediana con una barba corta.⁴³ L'acconciatura era un segno che interveniva anche nelle relazioni di genere: la fanciulla portava i capelli lunghi, ma al momento del matrimonio, che segnava l'ingresso nell'età adulta, essi erano tagliati quasi del tutto.

Sono evidenti i giochi di inversione e i relativi valori simbolici.⁴⁴ Mi li-

⁴⁰ Prima della battaglia gli Spartani prestano grande cura ai capelli, ornando anche il resto del corpo e le armi: Erodoto, VII 208-9; Senofonte, *Costituzione dei Lacedemoni*, XIII 8. Plutarco, *Vita di Licurgo*, 22, 1-4. Cfr. David 1992: 16, che vi scorge un'ipotetica «terapia occupazionale» per superare la paura. Mi sembra tuttavia che si possa riconoscere in questi atti un'analogia con la preparazione della vittima sacrificale, cfr. Burkert 1984, vol. 1.

⁴¹ Plutarco, *Vita di Agesilao*, 30, 3-4. Senofonte, *Costituzione dei Lacedemoni*, 9, 4-6. Il caso dei *tresantes* (i «tremanti», appunto) è interessante anche da un altro punto di vista: fonti diverse ci informano che essi potevano rientrare in «servizio» (Erodoto, VII 229-231; IX 71); Finley 1981: 257. Coloro che si erano arresi a Sfacteria riacquistarono presto i propri diritti: cfr. anche il racconto di Tuciddide nel IV libro, che riporta la giustificazione del disonore in termini di valore simbolico delle armi (erano stati costretti ad arrendersi dai fusi, cioè dalle frecce, armi femminili contro cui non è da uomini combattere). Il recupero dei *tresantes* ci mostra in definitiva una società che non poteva permettersi la propria organizzazione, che non era in grado di sostenere il proprio modello ufficiale.

⁴² Sulla *kynê* cfr. *supra*, nota 10. La lettura che Vernant 2000 fa della condizione del giovane che compie l'*agoge* vista come una posizione intermedia tra Spartiati e Iloti presenta forse alcuni aspetti di forzatura: mi chiedo se in effetti la *kynê* possa essere considerata omologa al taglio dei capelli. Onians 1998: 172 e 454 (anche 127, 163, 504ss.), ricorda la frequente associazione tra status servile e copricapo (cfr. Euripide, *Andromaca*, 110, che sente la schiavitù cingerle la testa): lo schiavo emancipato indossava il *pilleus*, copricapo in origine di pelle di pecora non rasata, sul capo rasato (ma il termine *pilleus* ha anche il significato di «membrana amniotica», e allude quindi ad una rinascita). Mi sembra inoltre che il giovane spartano apprenda comportamenti non invertiti o incompatibili con lo status dell'oplita, ma complementari, come spiegherò tra breve.

⁴³ David 1992: 19-20, sulla base di una statuetta bronzea della seconda metà del VI secolo.

⁴⁴ Un così efficace intervento dello stato rende superflua la stessa pratica pedagogica della pederastia, che da una certa data in poi ha a Sparta un ruolo ridotto rispetto ad altre *poleis* greche. La relazione pederastica sembra limitata solo ai giovani delle migliori famiglie, e, se dobbiamo credere a Senofonte, aveva per legge natura «platonica». Senofonte, *Costituzione dei Lacedemoni*; *Agesilao*, V. Il mantenimento della pratica solo nelle migliori famiglie (fosse oppure no platonica la sua natura) reintroduceva (neanche tanto surrettiziamente) il principio della distinzione aristocratica, contraddicendo perciò l'ideologia fondante della *polis* degli *Hómoioi*. Cfr.

mito a qualche rapida osservazione: il taglio dei capelli è associato, già a partire dai funerali di Patroclo nell'*Iliade*,⁴⁵ alla morte e alla sepoltura, cioè alla fuoriuscita (anche temporanea e simbolica) dalla comunità. Mi chiedo inoltre se il taglio dei capelli non possa essere inteso come immagine metonimica del taglio della testa, e al contempo come metafora di una condizione d'inferiorità, rispetto alla condizione compiutamente umana dello Spartiata adulto. Per quanto riguarda la *kyné* degli Iloti, vorrei invece ricordare che con lo stesso termine, accompagnato dall'aggettivo *lákaina*, si indicava l'elmo spartano. Gli Iloti portavano dunque un copricapo che era anche un elmo: ciò da un lato li degradava,⁴⁶ dall'altro li segnalava paradossalmente come nemici. In un caso o nell'altro è evidente la funzione segregativa, a conferma (come ricordavo prima) del loro trovarsi «a metà strada», né qui né lì. L'ossessione spartiata per una separazione permanente dagli Iloti, anche attraverso queste pratiche di disprezzo simbolico, è legata al fatto che gli Iloti avevano in realtà uguale origine e lingua degli Spartiati: si teme meno una rivolta di un'assimilazione progressiva.⁴⁷

In ogni caso l'identità spartiata è non solo ambigua ma anche instabile. Essa deve essere continuamente confermata e può essere perduta in svariate occasioni, per esempio in caso di viltà in battaglia, con gravi conseguenze sociali: il «Tremante» è escluso dalle manifestazioni pubbliche e da altre attività collettive che formano l'attività dello Spartiata. Non può sposarsi né far sposare le donne della sua famiglia. Non può vestire ordinato e

Christien-Tregaro 1997: 62-63. Nafissi 1991 ha mostrato, attraverso l'analisi iconografica delle coppe laconi di età arcaica, come la relazione pederastica fosse preminente fino al terzo quarto del VI secolo. Ancora, un'altra forma di stravolgimento del rapporto caos/ordine è presente nel dominio della relazione vita/morte. Diversamente dalla maggior parte del mondo greco, a Sparta i morti sono seppelliti in città e i sepolcri sono collocati vicino ai santuari. È così posto in crisi uno degli elementi fondamentali delle classificazioni culturali, la separazione tra vivi e morti. Le tombe, inoltre, non portano i nomi dei defunti e non possono essere quindi identificate individualmente: il mondo dei morti è perciò anch'esso una comunità di «Simili». Con due sole ma significative eccezioni: hanno diritto al proprio nome e ad essere ricordati coloro che sono caduti gloriosamente in battaglia e le donne morte di parto. Devo qui rinunciare a sviluppare un altro tema di enorme ricchezza, quello della connessione tra matrimonio e combattimento.

⁴⁵ *Iliade*, XXIII 134ss. Cfr. Esichio s.v. *trichosai*, *thapsai*. Cfr. ad esempio il rituale iniziatico di Agirio, su cui Jourdain-Annequin 1992, con altra documentazione.

⁴⁶ Pelle di cane (?) e marca servile: Bacchilide 18, 50; Esiodo, *Scudo*, 226; *Iliade*, III 315; Erodoto, II 151. Forse può giocare un ruolo anche l'immagine familiare della *Aidos kyné*, l'elmo di Ade, che rende invisibili (strumento nel mito dell'uccisione della Gorgone, la cui maschera a sua volta ha un ruolo essenziale nel rituale di Artemide *Orthia*): in un certo senso anche gli Iloti sono resi socialmente invisibili dalla loro *kyné*. Vernant 2001: 82. Sulla funzione segregativa, che poneva gli Iloti dalla parte della bestialità, cfr. Ducat 1990: 112.

⁴⁷ Ducat 1990: 126.

pulito, sotto pena di percosse. Deve cedere il posto ai più giovani: ha fallito l'*agoge* e quindi si trova simbolicamente in una condizione di *pre-agoge*.⁴⁸ L'esperienza dell'addestramento e della separatezza accompagna i maschi anche nella vita adulta:⁴⁹ da un certo punto di vista, per gli Spartiati l'*agoge* non termina se non quando si diventa anziani.

Il fine dell'*agoge* è, con le parole di J.-P. Vernant, «diventare se stessi», in modo simile agli altri, ossia «acquisire l'identità sociale che prima non si possedeva». Mi sembra però che questa identità non sia definibile semplicemente e unicamente in termini di oplitismo, cioè di modello e schieramento razionali, e di rifiuto dei valori negativi dell'inganno, dei colpi bassi, in una parola del «disonorevole». L'opinione oggi prevalente⁵⁰ vede nell'addestramento dei giovani Spartani un'espressione di antioplitismo che definisce l'alterità rispetto al codice normativo oplitico, che è l'obiettivo finale. Secondo questa prospettiva, confrontandosi con l'alterità e immergendosi in essa, il giovane spartano impara a rifiutarla, apprendendo *e contrario* e per sempre il modello «giusto». È una prospettiva orientata alla polarizzazione e alla scelta netta tra due modelli ritenuti antitetici e ideologicamente incompatibili. Vorrei osservare che, da un lato, il processo di polarizzazione è innegabile ed è anche caratteristico del modo di pensare greco,⁵¹ ma, dall'altro lato, la polarità non esclude la complementarità. L'esame di diverse testimonianze ci mostra che ciò che viene appreso durante l'*agoge* sotto il segno della selvatichezza e dell'antioplitismo non è espulso una volta completata la costruzione dell'identità, ma rimane come risorsa disponibile anche dopo il raggiungimento dello status di cittadino-oplita, attraverso un processo di interiorizzazione di moduli comportamentali, indipendentemente dal segno positivo o negativo che li accompagna nel corso dell'*agoge*. Un esempio per tutti: la battaglia delle Termopili, l'equivalente spartano di Maratona in termini di ideale identitario, si conclude con gli opliti spartiati che combattono con le unghie e con i denti, esattamente come erano stati abituati, anzi sollecitati a fare durante l'*agoge*; la stessa battaglia è preceduta dalla battuta dello spartiato Dienesce sul vantaggio di combattere al buio prodotto dalle frecce persiane, che richiama sia l'attenzione data nel corso dell'*agoge* al controllo della paura del buio, sia l'inversione del ritmo giorno/notte, luce/tenebre, che caratterizza l'esperienza

⁴⁸ Fonti in Vernant 2000: 167, nota 34.

⁴⁹ Superata l'*agoge* si diventa dapprima guerrieri, ma non ancora pienamente cittadini e pienamente mariti, condizione che si raggiunge solo dopo i trenta anni. Infatti fino a trent'anni si rimane sotto la sorveglianza del *paidonomos*, oltre che degli efori: cfr. Christien-Tregaro 1997: 68.

⁵⁰ Vidal-Naquet 1983; Vernant 2000. Un implicito allontanamento da questa posizione in Hanson 2004: 185ss.

⁵¹ Lloyd 1971.

della *krypteia*.⁵² Sullo stesso piano mi pare possa essere considerato l'atteggiamento così poco «spartano» (secondo i canoni del *mirage spartiate*, per usare la fortunata espressione di Ollier 1933) di Lisandro nella *Vita* di Plutarco, che, forse non a caso, richiama per il condottiero spartano le qualità del lupo e della volpe, due animali il cui valore simbolico attraversa tutto il percorso dell'*agoge*, con particolare riferimento alla valorizzazione dell'astuzia e della capacità di sopportare il dolore (come per il rituale del santuario di Artemide *Orthia*) e di nuovo all'esperienza della *krypteia*.

Uscire dall'addestramento giovanile e diventare adulti non significa spegnere un interruttore e accenderne un altro. Anche sotto questo aspetto la dimensione del *continuum* veicola l'identità, mentre la soluzione di continuità diviene marca di alterità. L'*agoge* ha tra i suoi obiettivi una relativa adattabilità: essa costituisce un risultato permanente, è un apprendimento che ritorna.

Molto più che sviluppare una capacità offensiva verso l'esterno, lo scopo vero della logica sociale spartana sembra essere piuttosto la stabilizzazione e la convergenza interne. La riduzione della società ad un grande accampamento militare si fonda sulla necessità di alimentare un'immagine di società uniforme, coesa e stabile. Tutta l'*agoge*, e in generale tutto il sistema di vita degli Spartani, ruota attorno a quest'esigenza autoidentificativa, fortemente idealizzata, e perciò stesso continuamente causa di strappi, tensioni e riaggiustamenti. In un sistema strutturato di segni, se si modifica uno qualsiasi dei suoi elementi, si provoca un cambiamento in tutto l'insieme; questo cambiamento non può sfuggire all'osservatore, perché esso è in primo luogo di segno ideologico, espressione di una società che è mutata. In linea di principio, ogni elemento dell'*agoge* è funzionale al mantenimento del *kosmos*, ossia dell'ordine ideologico spartano, ma quest'ultimo, dietro l'apparenza e la pretesa dell'immutabilità, vive continue modifiche, di volta in volta presentate e legittimate (mi verrebbe da dire, con Assmann, «contrappresentisticamente»⁵³) come indispensabile ritorno ad una presunta condizione di purezza originaria, mai abbastanza recuperata, e percepita anzi come condizione ineludibile per il superamento delle crisi che ogni società immersa nella storia inevitabilmente vive, anche quando si chiude in un passato «immaginato» e nell'orgoglio esibizionista della propria presunta identità.

Dietro l'apparente «iperarcaismo» che gli antichi e i moderni hanno

⁵² Sulla *krypteia* cfr. *supra*. Per il comportamento degli Spartiati alle Termopili cfr. Erodoto, VII 225-26; Aristofane. *Lisistrata*, 1254-56: *chersi kai stómasi*, proprio secondo il modello della selvatichezza che caratterizza l'*agoge*, e in particolare il rituale del formaggio intorno all'altare dell'*Orthia* e il combattimento al *Platanistas*, Pausania, III, dove i colpi bassi sono permessi, anzi sollecitati.

⁵³ Assmann 1992: 188.

talvolta voluto vedere nell'*agoge*, bisognerebbe leggere correttamente ciò che le fonti ci dicono sui meccanismi e le strategie che una cultura mette in atto per difendersi dai processi disgregativi, interni ed esterni, e per mantenere gli obiettivi del potere e del prestigio, inseparabili in modo netto dall'identità.⁵⁴ In uno dei suoi ultimi scritti, Pierre Bourdieu ci ha ricordato che «la ragione dell'esistenza umana ha natura sociale ... è solo la società a rendere "importanti" le cose importanti».⁵⁵

È infatti nel gioco dialettico tra le nozioni di funzione e di arcaismo (o pseudoarcaismo) che si definisce il processo di costruzione dell'identità spartana, basata su un uso della memoria che crea l'illusione di una struttura sociale anacrona.⁵⁶ La sopravvalutazione e la difesa strenua del «passato» supporta lo sforzo incessante di mantenimento dell'identità, come una battaglia continua (ma anche come un assedio continuo) contro i cambiamenti che premono dall'esterno e dall'interno. Uno sforzo di resistenza che richiede attenzione intensificata da un incessante addestramento guerriero: *les armes sont l'élément structurant de la société*.⁵⁷

Ho detto prima che ogni società si definisce attraverso i suoi margini. Aggiungo ora che i margini sono mobili e permeabili: vi è un movimento continuo tra il dentro e il fuori. Come ha acutamente osservato Jean Ducat, è l'Ilot che definisce il profilo dello Spartiata, disegnandone il contorno e attenuando così le differenze gerarchiche che pure dovevano esserci all'interno del gruppo spartiata: di fronte agli Iloti e grazie a loro gli Spartiati possono definirsi *Hómoioi*, «Simili».⁵⁸

Vorrei concludere richiamando per questo mondo spartano un verso del poeta americano William Carlos Williams: *i frutti puri impazziscono*.⁵⁹ I frutti puri sono qui quelli delle piccole patrie chiuse, arroccate in se stesse, dentro i confini ingannevoli della nostalgia: ma la nostalgia, lungi dal rispettare il passato, ne è invece una potente manipolatrice e, in definitiva, serve solo agli interessi, non sempre espliciti, del presente.

⁵⁴ Cfr. le osservazioni di Weil 1990 e di Redfield 1997: 153.

⁵⁵ Bourdieu 1998: 50-51.

⁵⁶ Assmann 1992.

⁵⁷ Ducat 1990: 75. Non è forse inopportuno il richiamo alla nozione assmanniana di «mnemotecnica culturale». Anche la gratuita battitura annuale degli Iloti costituisce una pratica simbolica commemorativa (peraltro esplicita in un frammento di Mirone di Priene: *per non dimenticare la loro schiavitù*), Ducat 1990: 118. Anche questo rientra in un quadro di mnemotecnica culturale.

⁵⁸ Ducat 1990: 179.

⁵⁹ Il verso è ripreso in un libro dell'antropologo James Clifford (in Italia alcuni suoi saggi sono stati raccolti nel volume omonimo, Milano 1993).

Bibliografia

Assmann 1992

Jan Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino.

Baltrusch 2002

Ernst Baltrusch, *Sparta*, Bologna.

Boardman 1963

John Boardman, «Artemis Orthia and Chronology», *Annual of the British School at Athens* 58, pp. 1-7.

Bourdieu 1998

Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris.

Brelich 1981

Angelo Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma.

Burkert 1984

Walter Burkert, *I Greci*, 2 voll., Milano.

Burkert 1992

Walter Burkert, *Origini Selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Roma-Bari.

Cartledge 1996

Paul Cartledge, «La nascita degli opliti e l'organizzazione militare», in *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, vol. 2.1, pp. 681-714.

Christien-Tregaro 1997

Jacqueline Christien-Tregaro, «Les temps d'une vie. Sparte, une société à classe d'âge», *Metis* 12, pp. 45-79.

Connor 1999

W. Robert Connor, «La guerre terrestre en Grèce archaïque comme expression symbolique», in *La guerre en Grèce à l'époque classique*, éd. par P. Brulé e J. Oulhen, Rennes, pp. 289-314.

Copet-Rougier 1988

E. Copet Rougier, «Le jeu de l'entre-deux. Le chien chez les Mkako (est-Cameroun)», *L'Homme*, n. 108, pp. 108-21.

Cozzo 1990

Andrea Cozzo, «Note sulla condotta linguistica degli Spartani», in *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palermo, vol. IV, pp. 1371-78.

Cusumano 2004

Nicola Cusumano, «Il cane nella religiosità della Sicilia antica dalle popolazioni preelleniche al primo Cristianesimo», in *Atti del Congresso Internazionale di studi su San Vito ed il suo culto, Mazara del Vallo, 18-19 Luglio 2002*, Trapani, pp. 77-94.

David 1992

E. David, «Sparta's social hair», *Eranos* 90, pp. 11-21.

Dawkins 1927

R. M. Dawkins *et alii*, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, London.

Ducat 1990

Jean Ducat, *Les Hilotes* (Bulletin de Correspondance Hellenique, Suppl. XX), Paris.

Fernández-Galiano e Heubeck 1993

Omero, *Odissea. Libri XXI-XXIV*, a cura di Manuel Fernández-Galiano e Alfred Heubeck, Milano.

Finley 1981

Moses I. Finley, «Sparta», in id., *Uso e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato*, Torino, pp. 241-66.

Frontisi-Ducroux 1984

Françoise Frontisi-Ducroux, «La Bomolochia: autour de l'embuscade à l'autel», in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Naples, pp. 29-49.

Grottanelli 1998

Cristiano Grottanelli, «Le strategie dei Gabaoniti», in C. Grottanelli, *Sette storie bibliche*, Brescia, pp. 123-28.

Hanson 2004

Victor D. Hanson, *L'arte occidentale della guerra. Descrizione di una battaglia nella Grecia classica*, Milano.

Jeanmaire 1939

Henry Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille.

Jourdain-Annequin 1992

Colette Jourdain Annequin, «À propos d'un rituel pour Ioalos à Agyrion: Héraclès et l'initiation des jeunes gens», in *L'initiation, Actes du Colloque international de Montpellier*, pp. 121-41.

Lévy 1988

Edmond Lévy, «La kryptie et ses contradictions», *KTHMA* 13, pp. 245-252.

Lloyd 1971

Geoffrey E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two types of argumentation in early greek thought*, Cambridge.

Marrou 1971

Henry I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma.

Mauss 1983

Marcel Mauss, «Les techniques du corps», in id., *Sociologie et anthropologie*, Paris, pp. 365-88.

Murray 2001

Oswyn Murray, *La Grecia delle origini*, Bologna.

Musti 1989

Domenico Musti, *Storia Greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari.

Nafissi 1991

Massimo Nafissi, *La nascita del Kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli.

Ollier 1933

François Ollier, *Le mirage spartiate*, Paris.

Onians 1998

R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo. Intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, Milano.

Piccirilli 1998

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Milano.

Redfield 1997

James Redfield, «L'uomo e la vita domestica», in *L'uomo greco*, a cura di J. P. Vernant, Roma-Bari, pp. 153-185.

Tigerstedt 1965-1978

E. N. Tigerstedt, *The legend of Sparta in Classical antiquity*, 3 vols., Stockholm-Göteborg-Uppsala.

Vernant 1984

Jean Pierre Vernant, «Une divinité des marges: Artémis Orthia», in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Naples, pp. 13-27.

Vernant 2000

Jean Pierre Vernant, «Tra onta e gloria: l'identità del giovane Spartiata», in id., *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano, pp. 151-186.

Vernant 2001

Jean Pierre Vernant, *Figure, idoli, maschere. Il racconto mitico, da simbolo religioso a immagine artistica*, Milano.

Vidal-Naquet 1983

Pierre Vidal Naquet, «Les jeunes, les guerrieres», in id., *Le Chasser noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris.

Weber 1980

Max Weber, *Sociologia della religione. L'antico giudaismo*, Roma.

Weil 1990

Simone Weil, *Sulla Germania totalitaria*, Milano.

Identità scomposte: l'etnografia erodotea tra «molteplice» e «particolare»*

Claudia Vassallo

Abstract

By a general analysis of Herodotus' ethnographical writing, it is possible to find some ways to reconstruct an idea of ethnic identity in this author. But the result escapes a strict definition: it is various and different, according to the historical concreteness of the various and different groups considered in the *Historiai*. Alterity, in its many-sided forms, does not produce a knowledge able to reduce all the differences to unity, and so Herodotus does not work up a *theory* of the Barbarous. In this way the Herodotean ethnography escapes the epistemological requirement of a kind of anthropology and the attempts to explain *Historiai* through predetermined and abstract outlines usually forget Herodotus' wealth and complexity.

Il titolo che ho scelto è in certo senso già programmatico, e la «scompostezza» in esso evocata sarà anche la cifra dominante del mio intervento, nel quale cercherò di mostrare alcune possibili relazioni tra diversi aspetti dell'opera erodotea senza tuttavia addentrarmi in nessuno di essi in particolare.

Il termine «scomposta» riferito all'identità etnica è, mi pare, assai indicativo ed è da intendere nel duplice senso che la parola ha: nel senso cioè di «risolta in più parti» e nel senso di «disordinata». Uno sguardo generale all'etnografia delle *Storie* mostra infatti quanto sia caleidoscopica e 'poco rigorosa' la struttura dell'opera erodotea, e d'altra parte uno studio qualunque ad essa rivolto non può fare a meno di confrontarsi con questa emergenza testuale, che non manca per la verità di mettere in scacco aspettative e pretese di più o meno rigorosa organicità.¹

* Le osservazioni che seguono sono frutto di una riflessione legata al mio lavoro nell'ambito del Dottorato di Ricerca in Filologia e Cultura Greco-Latina presso l'Università degli Studi di Palermo tra il 2000 e il 2003.

¹ La questione dell'unità delle *Storie* e la difficoltà a conciliare le due anime del discorso erodoteo, quella strettamente storiografica e quella etnografica, segnano gli studi erodotei sin dall'inizio del secolo scorso (cfr. solo a titolo di esempio Jacoby 1913, De Sanctis 1926); una maggiore attenzione agli aspetti strutturali dell'opera (p.es. Immerwahr 1966) e al contempo lo sviluppo dell'analisi narratologica (p.es. Beltrametti 1986) hanno poi portato a ricercare l'unitarietà al livello delle tecniche compositive; e tuttavia non mancano studi recentissimi in cui ancora la distinzione tra sezioni narrative e sezioni etnografiche gioca un ruolo fortissimo (Dorati 2000), e solo di rado ci si imbatte in contributi che si confrontano con le *Storie* superando ogni soluzione di continuità (Vignolo-Munson 2001).

Se volessimo dare un'idea approssimativa dell'organizzazione generale che presiede alle sezioni etnografiche del testo erodoteo, potremmo dire che, nel corso della narrazione di un certo evento, ad un certo punto la comparsa di questo o quel popolo determina una pausa della diegesi e l'inserzione di un più o meno nutrito ed articolato elenco di costumi (*nomoi*), generalmente introdotti da formule stereotipe del tipo: νόμοισι δὲ χρέωνται τοιοῖσινδε («si servono di costumi di questo tipo»). Terminata la descrizione, la narrazione riprende il filo interrotto e prosegue non senza inciampare e ramificarsi di nuovo allorquando Erodoto non resiste alla tentazione di raccontare un altro fatto connesso o soltanto evocato da quello di cui sta parlando.

Ma questa è per l'appunto soltanto una riduzione approssimativa e per la verità anche abbastanza imprecisa, giacché non è questo il solo modo con cui i costumi dei popoli trovano posto nel discorso erodoteo² e giacché la misura e il dettaglio delle sezioni etnografiche è altamente variabile e dipende in primo luogo ovviamente dal tipo di informazioni in possesso del nostro storico.³

Ora, fatta salva questa precisazione, si può tentare di dare un ordine al materiale etnografico, ma nel procedere in questa operazione occorre, credo, una non trascurabile dose di prudenza. L'operazione è in certo senso contraddittoria ma necessaria: da una parte infatti lo studioso ha l'esigenza imprescindibile di nominare e classificare l'oggetto del suo studio, dall'altra, così facendo, ha anche la sensazione di non mantenersi fedele al suo testo, perché qualunque sistema elabora è troppo più povero di questo; analogamente, quando il sistema è troppo dettagliato, è altrettanto ingovernabile ed in definitiva inutile dal momento che finisce col frammentare tutto il materiale disponibile senza offrire una visione d'insieme che sappia far luce sul *senso complessivo*.⁴ Dalla contraddizione non si esce, o almeno

² Per esempio i costumi degli Etiopi Longevi non sono inseriti in un *excursus* in senso stretto, ma fanno la loro comparsa nel corso di un bellissimo dialogo tra gli Ittiofagi, ambasciatori di Cambise, e il re degli Etiopi stessi, cfr. III,18-24.

³ E così, per citare il caso limite, gli Egiziani occupano per intero il secondo libro e molto sappiamo della loro religione, della cura che riservano al corpo, della distribuzione dei ruoli sociali, del modo di difendersi dalle zanzare... In altri casi invece le notizie sono limitate a qualche osservazione concentrata solo su questo o quell'aspetto (cfr. per esempio i due ampi *excursus* del libro IV, capp. 104-117 e 168-196, dedicati rispettivamente ai popoli del quadrato scitico e a quelli della Libia).

⁴ Le ripartizioni offerte da Müller 1972 sono a mio avviso un buon esempio di questi limiti: a proposito della religione lo studioso infatti ripartisce in «mitologia», «altre forme di credenza», «prassi dei sacrifici», «natura degli oracoli», «sepoltura e riti di purificazione», facendo uso di categorie e distinzioni che certo non sembrano propri dell'orizzonte culturale erodoteo; o ancora distribuisce sotto voci differenti pratiche che generalmente hanno analoga funzione, e per esempio classifica abito, ornamenti ed armamento come «ergologia», igiene e tatuaggi invece come «usi profani»

io non sono uscita, e mi accontento allora di creare una griglia a maglie larghe capaci di contenere il più possibile e di mantenere al contempo una *facies* che garantisca l'omogeneità delle informazioni che in esse raccolgo, ben consapevole tuttavia della parzialità di tale procedura.

Dunque si è soliti dire che l'etnografia erodotea procede per *rubriche*, intendendo così che essa si articola intorno ad alcuni temi determinati, per esempio l'alimentazione, la religione, la cura del corpo... Io stessa mi servo delle *rubriche* e nell'organizzare il mio lavoro ne ho individuate sei, così da me ripartite: alimentazione, costumi sessuali e pratiche matrimoniali, forme di cura del corpo, riti e credenze religiose, usi funerari, aspetti dell'articolazione sociale. Ora però, se mi si chiedesse perché mai io separi credenze religiose e usi funerari, la risposta non potrebbe fare a meno di ammettere che *non ci sono* ragioni cogenti, ma che semplicemente la frequenza degli usi funerari non è del tutto sovrapponibile a quella delle credenze religiose e spesso le due cose si ritrovano separate, sicché in definitiva è più 'comodo' e forse anche più chiaro tenerle distinte nel corso della trattazione. Ancora, legittimamente, si potrebbero mostrare perplessità circa la vaghezza della rubrica intitolata «aspetti dell'articolazione sociale», e ancora, senza infingimenti, bisognerebbe riconoscere che questa rubrica serve a raccogliere tutta una serie di comportamenti abbastanza disparati che comprendono, per esempio, i rapporti tra padri e figli,⁵ tra sovrano e sudditi,⁶ tra malato e collettività,⁷ ma anche l'uso di prendere decisioni in stato di ubriachezza,⁸ quello di andare a caccia in gruppo,⁹ il modo in cui si salu-

(definizione quanto mai lontana dal linguaggio erodoteo) senza tenere in considerazione che questi ultimi sono espressione della cura del corpo almeno quanto l'abito o gli ornamenti. Ma nelle *Storie* capita anche che gli ornamenti siano una manifestazione delle abitudini sessuali, come nel caso delle donne dei Gindani (cfr. IV,176) che cingono le loro caviglie con tante strisce di cuoio quanti sono gli uomini con cui si sono congiunte: sotto quale etichetta collocare una notazione di tal fatta?

⁵ I Traci «vendono i figli (τὰ τέκνα) per mandarli via; le fanciulle (παρθένους) non le sorvegliano ma lasciano che si congiungano con tutti gli uomini che vogliono» (V,6,1).

⁶ «Per una sola colpa lo stesso re non può uccidere nessuno, né nessun altro dei Persiani può infliggere un male irrimediabile ad uno dei suoi servi per una sola colpa» (I,137,1).

⁷ Tra gli Indiani Padei «se uno dei cittadini si ammala, sia uomo che donna, l'uomo o gli uomini che maggiormente hanno con lui frequentazioni lo uccidono, dicendo che lui disfatto dalla malattia si consuma loro nelle carni; quello nega di essere malato, ma loro non riconoscendolo, dopo averlo ucciso banchettano. Se è una donna ad essere malata, allo stesso modo le donne a lei più intime fanno quanto fanno gli uomini. Sacrificando chi giunge alla vecchiaia banchettano. Ma stando a questo discorso non molti di loro ci arrivano: infatti uccidono prima tutti quelli che incappano in una malattia» (III,99,1-2). Mentre tra un altro gruppo di Indiani «chi di loro cade ammalato va nel deserto e lì giace. Nessuno si cura di lui né da morto né da malato» (III,100).

⁸ I Persiani «sono soliti prendere le decisioni più importanti da ubriachi» (I,133,3).

⁹ Le donne dei Sauromati, eredi delle Amazzoni, «vanno a caccia sui cavalli con e senza gli uomini, e vanno in guerra e indossano lo stesso abito degli uomini» (IV,116,2).

ta,¹⁰ la valutazione sociale delle attività lavorative¹¹ e così via; e questo breve e non esaustivo elenco basterebbe già a rendere finalmente esplicita la difficoltà che si incontra nel gestire le informazioni erodotee sui *costumi* dei popoli altri.

Non meno problematica la distribuzione delle frequenze di tali rubriche, ch  in certi casi si presentano tutte e in certi altri solo qualcuna, senza che se ne possa scegliere una che sia imprescindibile e che dia in qualche modo uno *speculum* privilegiato; quanto a rintracciare associazioni significative, il terreno   pi  che mai infido ed impervio e le alchimie strutturaliste che ricavano il non detto sulla base di relazioni prestabilite sovente mostrano di forzare il testo al di l  di una misura supportabile e produttiva.¹²

  assai significativo che *nessuna* delle rubriche da me (e da altri¹³) identificate abbia un corrispettivo anche soltanto terminologico nel testo delle *Storie*: detto in altri termini, Erodoto non parla n  di alimentazione n  di religione o di quant'altro ma, egli dice, commenta e descrive solo «usi» e «comportamenti» (*nomoi*). A voler essere onesti fino in fondo si dovrebbe ancora dire senza esitazione che Erodoto non parla neppure di *identit * e che la ricerca di una definizione dell'identit  etnica   una domanda posta da un'ottica legittima, ma del tutto diversa da quella delle *Storie*.

Bisogna rassegnarsi allora ad affrontare la questione a partire dal fatto che le *categorie*, cio  le rubriche di cui dobbiamo far uso per governare questo testo, non trovano una formulazione n  esplicita n  rigorosamente

¹⁰ I Persiani «quando si incontrano per strada, da questo uno potrebbe capire se sono uguali (      ) coloro che si incontrano: invece di rivolgersi reciprocamente la parola si baciano sulla bocca, se uno dei due invece   di peso inferiore si baciano sulle guance, se uno   di gran lunga inferiore all'altro, a terra gli si inginocchia davanti» (I,134,1).

¹¹ Gli Egizi e con essi i Greci (ma non tutti!) e la gran parte dei barbari «considerano meno degni di onore degli altri cittadini quanti apprendono i mestieri e i loro discendenti, mentre sono considerati nobili quanti si tengono lontani dai lavori manuali, e soprattutto quanti si dedicano alla guerra» (II,167,1-2).

¹² Ne   un esempio assai significativo il lavoro di Rosellini-Sa d 1978 che prendono in considerazione quasi la totalit  degli *ethnea* presenti nelle *Storie*, per ricostruire una dettagliata mappa della *sauvagerie* a partire dall'analisi dei costumi sessuali, delle abitudini alimentari e degli usi funerari. In quest'operazione l'assunto e al tempo stesso il fine   di dimostrare che il gradiente di *sauvagerie* cresce in funzione della distanza dall'Egitto in direzione est-ovest, e in ragione della distanza dalla costa in direzione nord-sud, e lo strumento principe dell'analisi   l'opposizione crudo/cotto e tutto quel che essa comporta; ora per  non sempre le variabili prese in esame sono presenti per ogni gruppo e allora le due studiose hanno l'esigenza di ricavarle *ex silentio* secondo modalit  che o sembrano esentate dal riscontro testuale, o si riducono ad un acrobatico esercizio che cerca rispondeenze fra luoghi delle *Storie* senza alcuna attenzione per i contesti e gli attori coinvolti.

¹³ Da ultimo Dorati 2000 che individua: alimentazione, vestiario, caratteri somatici, linguaggio, costumi matrimoniali, abitazioni, religione.

operante, ed è necessario secondo me partire da questa in fondo banale osservazione per dare una risposta capace di cogliere il senso del discorso erodoteo.

E dunque se alla forma del discorso corrisponde in qualche misura una certa visione delle cose e della realtà, è da credere che dal punto di vista erodoteo la *definizione* dell'altro non passa per limiti astrattamente posti, ma attraversa confini che si realizzano soltanto in un *concreto modo d'essere*. E siccome i modi d'essere variano al variare degli uomini, e sono tanti quanti sono gli uomini, ne deriva inevitabilmente l'assenza di tipologie e l'impossibilità di una loro organizzazione gerarchica. Per usare un'espressione di Remotti¹⁴ potremmo dire che il discorso resta «vincolato alla particolarità» e non si preoccupa cioè di formulare leggi di carattere generale entro cui potere spiegare l'umanità: detto in altri termini, si potrebbe anche sostenere che Erodoto resta lontano dal saper fare un discorso propriamente «antropologico». Sarebbe questo secondo taluni¹⁵ il limite epistemologico delle *Storie*, le quali non si mostrano capaci di ricondurre le differenze ad unità per elaborare infine una *teoria* sull'Uomo e sul Barbaro. Ora il problema è capire se tale condizione epistemologica sia appunto un limite o non costituisca piuttosto una forma di sapere diversamente costruita e che risponde ad istanze differenti. D'altra parte la mancanza di giudizi di ordine generale e tendenti all'universale è stata notata anche per il resto dell'opera erodotea e il bel libro della Darbo-Peschanski (1987) già nel suo stesso titolo, *Le discours du particulier*, individua proprio nell'attenzione al particolare la cifra costitutiva dell'orizzonte conoscitivo delle *Storie*, sicché è possibile ritenere che questa riluttanza verso la generalizzazione non sia tanto l'effetto di una incapacità antropologica quanto invece l'esigenza di fondo di una modalità di conoscenza che sa e vuole indagare solamente su ciò che è o che è stato *effettivamente* nel tempo e nello spazio.

Per dare una vaga idea di questa urgenza potrei per esempio, spostandomi su un altro piano, accennare all'atteggiamento del nostro di fronte a *ethnea* («gruppi») di notevole estensione: prendiamo per cominciare il caso dei Libici. Con questo etnonimo Erodoto intende certamente indicare *tout court* gli abitanti dell'Africa settentrionale, e di essi parla anche in termini di *ethnos* allorquando li contrappone come gruppo autoctono (come quello degli Etiopi) ai sopraggiunti Fenici ed Elleni,¹⁶ o quando li ripartisce in no-

¹⁴ Cfr. almeno Remotti 1990, in particolare pp. 175ss.

¹⁵ Cfr. Beltrametti 1986, in particolare pp. 177-200.

¹⁶ «Su questa regione posso dire ancora questo, che la abitano quattro gruppi (ἔθνεα) e non di più, per quanto ne sappiamo, e che due dei gruppi (τῶν ἐθνέων) sono autoctoni e due no: i Libici e gli Etiopi, che abitano rispettivamente a nord e a sud della Libia, sono autoctoni, i Fenici e i Greci invece sono sopraggiunti in un secondo momento» (IV,197,2).

madi e stanziali,¹⁷ e tuttavia *concretamente* la presenza dei Libici nelle *Storie* si risolve di fatto in un lungo *excursus* in cui vengono censiti i vari micro-gruppi, *ethnea* a loro volta, di cui finalmente vengono raccontati i costumi:¹⁸ in qualche modo, potremmo dire, i Libici non esistono in quanto tali perché invece esistono, per dirla con lo stesso Erodoto, Λιβύων γὰρ δὴ ἔθνεα πολλὰ καὶ παντοῖα («molti e svariati gruppi di Libici»)¹⁹ e in definitiva lo sguardo dell'etnografo si volge ad essi seguendo un percorso che è anche un itinerario geografico che segue le orme del viaggiatore²⁰ (si può ricordare che la descrizione procede da oriente ad occidente lungo la costa e poi di nuovo lungo il ciglione sabbioso e il ritmo della narrazione è scandito dall'espressione «a dieci giorni di cammino»).

Analoga, seppur non identica, la situazione per esempio degli Indiani, il cui etnonimo pare garantire sempre che si tratti di un gruppo coeso talvolta detto anche *ethnos*,²¹ ma che allorquando sono oggetto di più dettagliata considerazione si dice non solo che si tratta di ἔθνεα πολλὰ («molti gruppi»), ma che si servono di lingue diverse, che taluni sono nomadi e altri no o ancora che hanno pratiche alimentari differenti.²² E gli esempi potrebbero continuare citando tutte le eccezioni e i correttivi che intervengono nel corso della trattazione dei costumi persiani, sciti o egizi.

Insomma, quel che vorrei emergesse da queste rapide osservazioni è il fatto che *questo discorso* sull'altro cerca la frattura più che la continuità, il variegato più che l'uniforme, l'eccezione più che la regola. Perciò i costumi più strani e più eccentrici si prestano bene ad assolvere questo compito e trovano un posto di tutto rispetto all'interno di ogni descrizione; l'identità di un *ethnos* passa per il tramite della sua particolarità perché lo distingue dagli altri e lo rende con ciò riconoscibile.

Ora, se tutto questo è vero, non è però men vero che i costumi, pur essendo capaci di individuare, non sono però oggetti né statici né inamovibili: un esame attento delle modalità della scrittura erodotea infatti mostra che essi possono passare da un gruppo all'altro, e tale passaggio assume la forma di una relazione di apprendimento che io vorrei chiamare *mathesis*.²³

¹⁷ «Così dall'Egitto fino alla palude Tritonide i Libici sono nomadi, mangiatori di carne e bevitori di latte» (IV,186,1), e poco oltre: «Le cose stanno dunque così. A ovest della palude Tritonide i Libici non sono più nomadi, e non si servono degli stessi costumi, né fanno ai bambini ciò che sono soliti fare i nomadi» (IV,187,1).

¹⁸ Cfr. IV,168-96.

¹⁹ IV,167,3 e similmente II,32,4 Λιβύων ἔθνεα πολλὰ («molti gruppi di Libici»).

²⁰ Su questo cfr. Hartog 1992, in particolare pp. 280ss.

²¹ Cfr. III,98,1, V,3,1, VII,65.

²² Cfr. III,98-102.

²³ Il termine *non* compare nelle *Storie* ma me ne servo per indicare il processo identificato dal verbo μανθάνω che invece viene a questo proposito largamente impiegato.

Che cosa accade in sostanza? Accade che talvolta tra i costumi identificanti ce ne sono alcuni che si dice siano stati appresi da questo o da quel popolo, e pur avendo un'origine, per così dire, non autoctona sono del pari praticati e degni di menzione agli occhi del nostro.

Quanto al tipo di *nomos* trasmissibile per *mathesis* non sembrano potersi stabilire priorità significative giacché, se sovente i culti e i rituali si apprendono, e così è per esempio per i sacrifici a Urania che i Persiani appresero dagli Arabi e dagli Assiri,²⁴ o per le feste e le processioni che i Greci hanno appreso dall'Egitto,²⁵ o ancora per gli inni che dalle donne di Delo hanno appreso le isolate e le donne ioniche,²⁶ non di meno si apprendono anche la pederastia (i Persiani l'hanno appresa dai Greci),²⁷ la valutazione sociale dei mestieri (i Greci dagli Egiziani),²⁸ l'uso di aggiogare quattro cavalli (i Greci dai Libici),²⁹ la circoncisione (i Siri e i Macroni dai Colchi)³⁰ e così via.³¹

Naturalmente non tutti i popoli sono egualmente inclini ad accogliere usi stranieri e se Greci e Persiani non disdegnano di far propri costumi altrui, Egizi e Sciti ne rifuggono del tutto, forti della loro dimostrata vetustà i primi, in preda ad una incontenibile xenofobia i secondi.

Da questo punto di vista è sintomatico che Erodoto inserisca commenti circa la disponibilità alle acquisizioni straniere come tratti caratterizzanti, giacché in tal modo egli dimostra che l'apprendimento, lungi dall'essere il vezzo di un caso capriccioso e irripetibile, è invece una delle modalità attraverso cui si costruisce l'orizzonte di normalità che definisce la vita di un certo popolo.

I costumi incamerati con la *mathesis* infatti sono caratterizzanti tanto quanto quelli che appartengono al gruppo sin dalle origini; la differenza non sta nel loro valore e nella loro funzione, ma solo nella loro diversa posizione rispetto al tempo: tra possesso *ex principio* e *mathesis* non c'è contraddizione ma, se si vuole, dialettica e produttiva tensione. L'identità non si sostanzia solo di ciò che non muta ma è essa stessa sottoposta a modificazioni e assestamenti; gli uomini dell'ecumene non vivono in un eterno e

²⁴ Cfr. I,131,3 (μαθόντες, ἐπιμεμαθήκασι).

²⁵ Cfr. II,58,1 (μεμαθήκασι).

²⁶ Cfr. IV,35,3 (μαθόντας).

²⁷ Cfr. I,135 (μαθόντας).

²⁸ Cfr. II,167,1-2 (μεμαθήκασι).

²⁹ Cfr. IV,189,3 (μεμαθήκασι).

³⁰ Cfr. II,105 (μεμαθηκέναι, ἐξέμαθον).

³¹ L'elenco potrebbe continuare includendo anche passi in cui pur non essendoci esplicito riferimento alla μάθησις si fa uso di espressioni assai affini che possono essere ricondotte sullo stesso piano; allora si dovrebbero aggiungere i nomi di molte divinità, l'uso di applicare pennacchi sugli elmi, di mettere imbracciature sugli scudi e di incidervi figure, e persino la geometria.

atemporale presente ma abitano la *Storia*, nello spazio si incontrano e si scontrano tra loro, iscrivendo sui loro corpi e nelle loro azioni i segni dei loro movimenti.

Il senso del ricorso alla *mathesis*, credo, si radica in questa esigenza di storicità, in questa ricerca che sa volgere lo sguardo all'indietro e che non si contenta di guardare allo *status quo*; perciò se, come è stato giustamente osservato, la *mathesis* è sempre al passato e il verbo $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$ («apprendo») compare solo nella forma dei preteriti (aoristo e perfetto: «hanno appreso»), non è perché essa non è più recuperabile nel presente segnato invece dalla dicotomia incolmabile tra Greci e Barbari³² ma perché, mi pare, essa si fa testimone di quanto non è più immediatamente visibile e sa incamminarsi lungo un percorso dove si riconnette quel che sembrava sconnesso. In questo senso, la *mathesis* lega la storia dei popoli in una rete complessa di relazioni e per altro verso il discorso etnografico si arricchisce ed evita di irrigidirsi entro le strettoie delle opposizioni dualiste che, se considerate unico principio organizzatore, finiscono, a mio avviso, col fare enorme torto a questo testo.

La celebre e affascinante «retorica dell'alterità» di Hartog (1992) infatti, se da una parte ha mostrato con acume e intelligenza alcune delle dinamiche che sovrintendono alla rappresentazione dell'altro, dall'altra in definitiva propone un'idea di altro unicamente come non-greco, come un *verso* la cui sola funzione è quella di confermare il *recto*, assottigliando fino a renderlo nullo lo spessore, vorrei dire *storico*, degli Sciti, di Salmossi o di quant'altro.

La matrice strutturalista, come ho già avuto modo di osservare, è alla base anche di altri studi³³ che hanno avuto buon gioco nell'utilizzare coppie oppositive per spiegare l'etnografia erodotea, fino a proporre una sorta di grande mappa della civiltà le cui strutture soggiacenti sarebbero finalmente disvelate e coinciderebbero in definitiva con quelle elaborate dalla loro scuola: entro questo quadro non c'è posto per contraddizioni o vie di fuga e tutto quel che non è detto esplicitamente è ricavato con sicurezza e *silentio* attraverso non sempre condivisibili operazioni sul testo.

Ora, se è senz'altro innegabile che il «principio della differenza complementare» (come pure è stato chiamato)³⁴ e il confronto diretto con il mondo greco costituiscono una modalità significativa (ma non l'unica!) della scrittura erodotea, è anche vero però, almeno secondo la mia ottica, che la polarità sa articolarsi in una vasta gamma di sfumature in cui certo il mondo greco è il termine di paragone e, se si vuole, anche di misura, ma è utilizzato in modo flessibile così da saper mettere a fuoco di volta in volta un

³² Cfr. Darbo-Peschanski 1989.

³³ Per esempio Rosellini-Saïd 1978.

³⁴ Cfr. Lateiner 1985.

certo particolare aspetto. Allora, solo per fare un esempio ed essere meno vaga: il latte non è tanto o non è solo in opposizione al vino, come vorrebbero gli strutturalisti, la bevanda di popoli mangiatori di carne, incapaci di coltivare il grano e la vite, e dunque *sauvages*, ma è in primo luogo un cibo liquido e in quanto tale dunque ha funzione abbastanza diversa rispetto a quella del vino: gli Argippeî lo mescolano al succo dell'*aschi*, il frutto dell'albero chiamato *pontico* che costituisce praticamente la loro alimentazione,³⁵ i Nasamoni invece lo bevono mescolato a cavallette essiccate e triturate.³⁶ Inoltre la presenza del latte nella dieta *non* esclude di per sé la possibilità che quel certo popolo si serva del vino, termine peraltro nelle *Storie* fortemente inclusivo che pare in grado di mediare, *conformemente all'ottica greca*, l'idea di una bevanda di cui si fa uso anche in contesti che si potrebbero dire genericamente rituali: così gli Sciti, popolo nomade e che certo si serve del latte,³⁷ una volta l'anno per celebrare la loro *valentia* si riuniscono intorno a un cratere in cui il nomarca mesce acqua e vino e da cui attingono solo quanti abbiano catturato dei nemici,³⁸ e ancora libano vino sulle teste dei prigionieri offerti in sacrificio,³⁹ e quando giurano bevono da una coppa in cui è stato mescolato insieme al vino il sangue fuoriuscito da una incisione che i contraenti si fanno sul braccio.⁴⁰ Sicché in sostanza se si pone, direi aprioristicamente, l'antitesi latte/vino come significativa dell'opposizione *sauvagerie/civilisation*, ci si ritrova spiazzati di fronte all'uso del vino da parte di bevitori di latte; se invece si considerano le molteplici valenze che ha il vino nel mondo greco si capisce perché esso possa funzionare da paragone traduttivo allorquando è in gioco una descrizione che deve mettere in rilievo, per esempio, la coesione sociale o la dimensione fortemente ritualizzata di un certo evento.

Queste ultime osservazioni insomma mi servono per cercare di mostrare quanto anche la definizione dell'identità ricavabile dal testo erodoteo dipenda in primo luogo dal punto di vista in cui ci si pone nel guardarlo; il mio si sforza di non operare tagli allorquando le mie aspettative sono disattese, di accettare lo scacco, e con ciò di *comprendere* il più possibile, nel duplice senso di accogliere dentro e di capire; dunque, per far quadrare il cerchio: l'enfasi che io attribuisco alla *mathesis* è un po' il segno di questa disponibilità a non restare imbrigliati negli schematismi esplicativi e di assecondare invece i movimenti che il testo ci propone.

E allora, secondo la mia ottica, *questa* idea di identità etnica si sostanzia

³⁵ Cfr. IV,23,2-3.

³⁶ Cfr. IV,172,1.

³⁷ Cfr. IV,2,1-2.

³⁸ Cfr. IV,66.

³⁹ Cfr. IV,62,3.

⁴⁰ Cfr. IV,70.

dei dati *visibili* (costumi, *nomoi*), resta legata al particolare, non teme la contaminazione perché accogliere costumi stranieri *non* significa affatto perdere l'orientamento che permette di posizionarsi nel mondo, e i Persiani sono il popolo che più di tutti accoglie costumi stranieri, ma sono anche quelli che hanno elaborato un sistema rigorosamente onfalocentrico in base al quale misurano la *valentia* dei popoli in ragione della distanza da loro.⁴¹

Se attraverso l'apprendimento dei costumi la configurazione di un certo gruppo può cambiare, perché un popolo sussista in quanto tale è necessario che esso possa appellarsi ad un ordine complessivo che garantisca legittimità e valore ai gesti e alle parole: per questo il *nomos* è βασιλεύς («sovvrano»), per questo il suo potere è incontrastato su quanti in esso si riconoscono. Lo aveva capito Dario quando una volta aveva convocato al suo cospetto Greci e Callati: agli uni aveva chiesto per che prezzo avrebbero accettato di mangiare i loro padri morti, agli altri per che cifra avrebbero bruciato col fuoco i loro defunti; identica era stata la risposta degli uni e degli altri: nessuno lo avrebbe fatto per tutto l'oro del mondo.⁴² Il *nomos* segna i confini, assicura giustizia, restituisce senso: porsi al di fuori del suo ordine significa essere empi o pazzi, significa non avere né misura né limiti, in breve annegare nel caos dell'indistinto.⁴³

Per concludere un rapido cenno all'unica, forse apparente, definizione esplicita di identità che troviamo nelle *Storie*.

Gli Spartani, preoccupati di una improvvisa defezione ateniese, inviano ambasciatori presso gli Ateniesi appunto per accertarsi della loro fedeltà alla causa ellenica; ad essi questi ultimi rispondono chiamando in causa la necessità di vendicarsi di quelli che hanno dato alle fiamme le statue e le dimore degli dèi, ma soprattutto propugnando αὐτίς δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἐὼν ὁμαίμῳ τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεᾶ τε ὁμότροπα, τῶν προδότας γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι («l'essere Greci, di uno stesso sangue e di una stessa lingua, i santuari comuni degli dèi, i sacrifici, i costumi di uno stesso tipo, tutte cose di cui non sarebbe bene che gli Ateniesi divenissero traditori»).⁴⁴ Il passo è assai complesso e problematico per la sua strategica posizione all'interno della narrazione, per la sua forte carica ideologica, e, non ultimo, per il suo carattere etero-

⁴¹ «Dopo se stessi stimano fra tutti quelli che abitano più vicino a loro, poi quelli immediatamente più lontano, e via procedendo secondo questo criterio. Tengono in pochissima considerazione quelli che abitano molto lontano da loro, credendo di essere di gran lunga i migliori fra gli uomini, sotto ogni aspetto, mentre pensano che gli altri si attengano alla virtù in ragione del suddetto criterio e che dunque quanti abitano molto lontano da loro sono i peggiori» (I,134,2).

⁴² Cfr. III,38,3-4.

⁴³ Analoga valutazione di *nomos* in Vignolo-Munson 1991.

⁴⁴ VIII,144,2.

diegetico, perciò non tenterò neppure di darne un'interpretazione complessiva che lo riconnetta ai legami di Erodoto con Atene.

Mi piace invece proporre un'osservazione di Asheri (1997: 23) che credo possa essere abbastanza in linea con quanto da me fin qui sostenuto: a commento di queste righe, lo studioso infatti nota che: «tre dei quattro ingredienti della “grecoità” – la lingua, la religione, le usanze – sono culturali, ossia ben acquisiti o acquisibili attraverso la *paideusis*, l'assimilazione, la conversione: il quarto ingrediente, la consanguineità, ne resta per conseguenza piuttosto menomato». In queste parole mi pare si colga bene uno dei tratti essenziali che fin qui ho tentato di mettere in luce: a fronte di una comunanza di sangue garante di continuità genealogica, ciò che definisce i Greci tali, a dispetto delle differenze rilevabili al loro interno, è la pratica comune di certi *nomoi* che danno coesione non in quanto entità immutabili, ma anzi forse in quanto comportamenti trasmissibili.

Né è in contraddizione con tutto questo il fatto che proprio gli Elleni sono protagonisti di un gran numero di azioni di *mathesis*, dal disprezzo per i lavori manuali⁴⁵ alla misurazione del tempo,⁴⁶ dagli dèi⁴⁷ ai pennacchi sugli elmi,⁴⁸ i Greci, *in quanto tali*, hanno assunto e rielaborato usi e conoscenze che non appartenevano loro sin dall'inizio.

La Storia che rende le città da grandi piccole e da piccole grandi muta e trasforma; il mondo degli uomini si colora di luci diverse e lo scontro tra Elleni e Persiani non sancisce definitivamente una irriducibilità senza tempo, ma diviene uno spartiacque imprescindibile perché segno di un cambiamento epocale.

E così l'identità non è disarticolata ipostasi ma attiva pratica di vita. Non intera e non rotonda come l'essere di Parmenide ma piuttosto tesa e allentata al tempo stesso come l'arco eracliteo; la scrittura erodotea la tiene sospesa tra un presente che la descrive ed un passato che ne rintraccia il percorso, in certo modo la riconsegna all'inarrestabile fiume del divenire.

⁴⁵ Forse dagli Egizi, cfr. II,167,1-2.

⁴⁶ Dai Babilonesi, cfr. II,109,3.

⁴⁷ Dagli Egizi, dai Pelasgi e dai Libici, cfr. II,50,1-3.

⁴⁸ Dai Cari, cfr. I,171,4.

Bibliografia⁴⁹

Asheri 1997

David Asheri, «Identità greche, identità greca», in *I Greci*, a cura di Salvatore Settis, Torino 1996-2002, II.2 pp. 5-26.

Beltrametti 1986

Anna Beltrametti, *Erodoto: una storia governata dal discorso. Il racconto morale come forma della memoria*, Firenze.

Darbo-Peschanski 1987

Cathérine Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête herodotéenne*, Paris.

Darbo-Peschanski 1989

Cathérine Darbo-Peschanski, «Les Barbares à l'épreuve du temps (Hérodote, Thucydide, Xénophon)», *Metis* 4, pp. 233-50.

De Sanctis 1926

Gaetano De Sanctis, «La composizione delle Storie di Erodoto», *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* n.s. 4, pp. 289-309.

Dorati 2000

Marco Dorati, *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*, Roma-Bari.

Hartog 1992

Françoise Hartog, *Lo specchio di Erodoto*, trad. di Adriana Zangara, Milano; tit. or., *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1980.

Immerwahr 1966

H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland.

Jacoby 1913

Felix Jacoby, «Herodotos», in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von G. Wissowa, Supplementband II, Stuttgart, cc. 205-520.

Lateiner 1985

Donald Lateiner, «Polarità: il principio della differenza complementare», *Quaderni di Storia* 11, n. 22, pp. 79-103.

⁴⁹ La bibliografia che segue non pretende in alcun modo di offrire una panoramica esaustiva degli studi erodotei; essa si limita a menzionare unicamente i contributi più strettamente pertinenti alle brevi osservazioni contenute in questo intervento.

Müller 1972

Karl E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographie*, Wiesbaden.

Remotti 1990

Francesco Remotti, *Noi Primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino.

Rosellini-Saïd 1978

Michèle Rosellini et Susanne Saïd, «Usages de femmes et autres nomoi chez les sauvages d' Hérodote: essai de lecture structurale», *Annali della Scuola Normale di Pisa* 8, pp. 949-1005.

Vignolo-Munson 1991

Rosaria Vignolo-Munson, «The madness of Cambyses (Hdt. 3.16-38)», *Arethusa* 24, pp. 43-65.

Vignolo-Munson 2001

Rosaria Vignolo-Munson, *Telling Wonders. Ethnographic and political Discourse in the Work of Herodotus*, Ann Arbor (MI).

Il femminile come alterità in Aristotele

Marzia Soardi

Abstract

In the *Corpus* of his biological works, Aristotle investigates the fulfillment of the vital functions of all living beings, which, according to the philosopher's teleological vision, rank in a hierarchy at whose top is Man, by excellence the complete and perfect being. In such a representation, a description of the female nature finds its place as well, also considered for each animal species and ranking in the same hierarchy. Aristotle's reflection on the female, both from the physiological and the psychological-behavioral point of view, is always set in relation with the corresponding male. A female nature does not exist by itself, with its own well defined identity, but its characteristics are rather described in relation with the male ones, in most cases in depreciative sense or following quantitative categories. Female's nature is distinguished by its weakness and frailty, both physical and psychological, as opposite to male's strength and vigour. However, as soon as Aristotle investigates motherhood, the event which pre-eminently characterizes female's nature, a sort of reversal of the identity principles occurs. Namely, in order to dignify and bestow some authoritativeness upon the maternal figure, the mother is ascribed a series of characteristics which normally belong only and entirely to the male identity. Therefore, motherhood is brought back to the channels of the male identity, even though with the purpose of dignifying the female, usually depreciated and considered the inferior alter ego of the perfect being: Man.

Nel *Corpus* delle opere biologiche l'indagine aristotelica si rivolge al mondo degli esseri animati colti nell'espletamento di tutte quelle funzioni che ne costituiscono il *modus vivendi*. Il punto di vista è quello gerarchico-finalistico del concetto di *scala naturae*, che prevede il disporsi di ogni essere lungo una scala graduata il cui vertice è occupato dall'uomo, compiuto e perfetto per eccellenza. Si procede dunque dai livelli più infimi, in cui è unicamente la capacità di acquisire nutrimento a garantire la presenza di funzioni vitali, fino al raggiungimento di stadi maggiormente articolati e complessi. Il modello di riferimento, dunque, è quello antropocentrico, in relazione al quale sono pensati e descritti i viventi e il comportamento del più infimo degli esseri contiene, in tal senso, alcuni principi elementari universalmente validi. È in un simile contesto che trova spazio, allora, la formulazione di un discorso sulla diversità che separa il sesso maschile da quello femminile, dal momento che, tranne pochissimi generi animali del tutto elementari monosessuati, la differenza sessuale attraversa la maggior parte degli esseri e riguarda la possibilità stessa della sopravvivenza della specie mediante i processi riproduttivi. Ad essi, del resto, è dedicata una intera ricerca, il *De generatione animalium*, ma contributi non mancano nep-

pure nella *Historia animalium* e nel *De partibus animalium*. La centralità che le modalità riproduttive occupano all'interno della ricerca naturalistica del filosofo risulta ben più chiara se ne consideriamo i presupposti teorici. È il principio teleologico, infatti, ad indirizzare l'operato della natura, la quale, di conseguenza, opera sempre in vista di un fine (*heneka tinos*). La generazione, in quest'ottica, rappresenta il fine per eccellenza cui tutti gli esseri tendono di necessità, proprio perché è grazie ad essa che vengono garantite la continuità e la sopravvivenza delle specie esistenti. Dal momento poi che la conoscenza, secondo Aristotele, coincide sempre con la ricerca delle cause prime e dei principi,¹ anche l'analisi dei processi riproduttivi deve essere condotta attraverso tale modalità, ed il filosofo individua nel maschio e nella femmina i principi primi della generazione. L'indicazione delle due polarità sessuali quali cause prime di un evento così fondante, quale quello riproduttivo, farebbe ipotizzare una certa rilevanza attribuibile alla differenza sessuale,² dal momento che proprio su di essa sembra reggersi la possibilità stessa della sopravvivenza del mondo organico.

In tale contesto, allora, ho ritenuto interessante tentare una riflessione sull'identità femminile proprio a partire dall'indagine biologica di Aristotele, mettendone in luce, laddove possibile, le caratteristiche e le specificità di genere. In realtà una ricerca di questo tipo appare assai più complessa e difficoltosa dal momento che, seppur ammettendo l'esistenza di due poli sessuali separati e distinti, il filosofo in realtà finisce con il considerarne solamente uno, e cioè il modello sessuale di riferimento: quello maschile.³ Non esistono due modelli sessuali caratterizzati dalle proprie peculiarità anatomiche e comportamentali l'uno indipendentemente dall'altro; il femminile, piuttosto, è pensato sulla base dell'*anthropos* dominante. Il rapporto che sussiste tra i due sessi, dunque, presuppone una nozione del maschile

¹ «È chiaro, dunque, che occorre acquistare la scienza delle cause prime: infatti diciamo di conoscere una cosa, quando riteniamo di conoscerne la causa prima» (*Metaph.* A, 3 983a 24-26).

² È necessario precisare che, secondo Aristotele, la presenza di due polarità sessuali distinguibili e separate non è universale, dal momento che in natura, per il filosofo, esistono anche specie monosessuate. Tale differenziazione ha luogo, piuttosto, tra gli animali sanguigni e, più in generale, tra tutti quelli dotati della facoltà di movimento (cfr. *De gener. anim.* I, 1 715a 26-30). Sangue e movimento, indici di maggior completezza e partecipazione al principio vitale, finiscono per legare inscindibilmente questa compiutezza alla presenza della distinzione sessuale. L'analisi aristotelica allora si concentra pressoché esclusivamente sulle specie in cui è riscontrabile la divisione in due sessi, proprio in virtù del loro maggior grado di perfezione.

³ «La *gyne* evocata nella *Historia animalium* presuppone il paradigma dell'*anthropos*, che fa da riferimento sia a lei in quanto suo maschio superlativamente diverso, sia agli altri animali in quanto mammifero più complesso e perfetto. D'ora in poi sarà il modello antropologico in questo senso doppiamente forte a regolare la comparabilità, il reticolo tassonomico tra uomini e bestie, maschi e femmine» (Sissa 1983: 86).

come *kath'heauto* («di per sé»), *relativamente* al quale esiste il femminile. La natura femminile, qualsiasi sia il livello gerarchico preso in esame, non viene pensata mai di per sé,⁴ ma sempre e soltanto in relazione a quella maschile, della quale non rappresenta che una variabile quantitativa e qualitativa ontologicamente e inderogabilmente inferiore. Un simile destino accomuna le femmine di tutte le specie animali, ma la donna, che incarna l'alterità dell'essere perfetto, è sicuramente la più femminile. Non si tratta di un'attribuzione di valore, ma, al contrario, di quanto di più negativo e incompleto sussista in natura, e la donna finisce con l'incarnare il peggior mammifero esistente proprio in virtù della sua femminilità così accentuata. In tale ottica, allora, risulta assai difficoltoso parlare di un vero e proprio modello d'identità femminile, dal momento che ogni caratteristica è pensata sempre unicamente in rapporto al maschile e, per di più, come sua variante degenerativa. Eppure, nonostante ciò e, direi, proprio a partire da ciò, ho tentato ugualmente di far emergere alcuni tratti che mi permettessero di affrontare un discorso sulla femminilità secondo l'ottica aristotelica, sia da un punto di vista fisiologico che psicologico-caratteriale. Consideriamo, in particolare, la donna, in quanto rappresentante più esaustivo del proprio genere in rapporto agli altri animali: rispetto all'uomo è dotata di un corpo fragile, con ossa e tendini poco robusti e tessuti eccessivamente molli e friabili,⁵ e questo la accomuna, in parte, alle femmine di tutte le specie esistenti. La sua stessa indole, del resto, ci parla della medesima debolezza segnata da una particolare propensione al pianto e allo sconforto, alla volubilità e alla codardia.⁶ È la natura, del resto, a stabi-

⁴ Berrettoni parla di un «relativo femminile nell'immaginario culturale greco», rilevando come la donna ateniese sia «... un'entità *relativa*, un *pros ti o*, per meglio dire, un *pros tina*: essa è (ri)conosciuta come figlia-di, sorella-di, madre-di, ed è in tanto in quanto è *relativamente* ad un uomo, padre, fratello, marito, figlio: essa non è pensabile *kath'heauten*» (2002: 55).

⁵ «La femmina poi è meno dotata di tendini e ha articolazioni meno robuste; ha pelo più sottile negli animali che hanno pelo, e così dicasi per la parte ad esso analoga in quelli che ne sono privi. Le carni della femmina sono più umide di quelle dei maschi, le ginocchia più ravvicinate, le gambe più sottili, i piedi più delicati, s'intende negli animali che possiedono queste parti» (*Hist. anim.* IV, 11 538b 7-12). «Gli animali grandi abbisognano di supporti più robusti, più grandi e più saldi, e fra di essi soprattutto quelli il cui modo di vita è più violento. Perciò le ossa dei maschi sono più dure di quelle delle femmine, e così quelle dei carnivori che si procurano il cibo combattendo, come il leone (le sue ossa sono così dure che strofinandole si accende il fuoco con le pietre)» (*De part. anim.* II, 9 655a 10-16).

⁶ «La natura dota di organi atti a servire come strumenti d'offesa e di difesa soprattutto gli animali che sono i grado di usarli, e in misura maggiore quelli che possono maggiormente usarli (come ad esempio l'aculeo, lo sprone, le corna, le zanne e così via). Poiché il maschio è più forte e più audace, lui soltanto in alcuni casi, soprattutto lui in altri, è provvisto di tali parti. Le femmine possiedono bensì parti che sono necessarie anche ad esse, come quelle destinate alla nutrizione, ma in misura minore;

lire un legame necessario tra la fragile emotività femminile ed una fisicità così tenera e distante dalla vigorosa robustezza maschile, e la debole passività femminile finisce per essere perfettamente rispecchiata nella corporeità con un continuo gioco di rimandi speculari tra il lessico della psicologia e quello del corpo.⁷ Una simile rappresentazione, naturalmente, s'inserisce in una lunga tradizione letteraria di misoginia, e corrisponde ad un modello femminile socialmente ben determinato. È quello della donna ateniese del V e IV secolo, cittadina in quanto figlia, moglie e madre di un cittadino, la cui vita procede entro le mura domestiche e la cui unica funzione sociale è quella riproduttiva.⁸ Nessuna partecipazione alla vita pubblica, nessun intervento politico, pochissimi e controllati momenti di contatto con la dimensione comunitaria della *polis*. La donna rispettabile, la moglie cittadina, insomma, si muove all'interno dello spazio familiare della dimora coniugale, sotto il vigile sguardo del legittimo consorte al quale viene af-

non possiedono invece quelle che non corrispondono ad alcuna funzione necessaria» (*De part. anim.* III, 1 661b 28-36). In merito alla dentatura, in particolare, Suzanne Saïd (1983: 96-97) ne rileva la duplice funzione di arma e di strumento per la nutrizione. È proprio in virtù di quest'ultima che anche le femmine possiedono i denti, anche se più piccoli e meno sviluppati. Tutte le parti del corpo normalmente collegate all'idea di virilità, se riscontrabili in una femmina, appariranno senz'altro inferiori quantitativamente o qualitativamente rispetto a quelle del maschio. Anche se basata sul presupposto teorico di una presunta mancanza di scientificità aristotelica a causa di alcuni pregiudizi, riporto l'opinione di S. Byl (1980: 312) in merito alla questione della dentatura: «Le Stagirite se contente d'affirmer que le mâle a plus de dents que la femelle, sans éprouver le besoin de mentionner le nombre de dents observé dans chacun des sexes: l'idée de mesure ne l'effleure pas un instant; le biologiste antique demeure sur le plan de la qualité: le préjugé de l'infériorité de la femme explique seul les erreurs d'Aristote et il est inutile d'invoquer, ici, comme ailleurs, une observation trop hâtive». Non condivido, però, l'esigenza di rintracciare o meno una presunta mentalità scientifica di Aristotele secondo i nostri parametri, e di cercare, dunque, le motivazioni di eventuali 'mancanze' nel metodo del filosofo.

⁷ A proposito della continuità esistente tra il lessico che connota le caratteristiche del corpo femminile e quello dei caratteri psicologici: «D'altra parte, il lessico dei caratteri psicologici femminili è lo stesso che connota le caratteristiche del corpo femminile: la stessa tenerezza, la stessa fragilità disarmata, la stessa permeabilità ai liquidi e agli effetti che già all'autore del trattato ippocratico *De glandulis* faceva paragonare il corpo femminile a un tessuto di lana» (Sissa 1983: 86). Cfr. *De glandulis* 16, L VIII 572: «In effetti, il maschio è compatto e come una stoffa fitta sia alla vista sia al tatto; il corpo femminile è molle, spugnoso e come una lana sia alla vista sia al tatto».

⁸ «Il fine delle donne, la realizzazione della sua natura, è in Atene il matrimonio, sottoporsi ad un giogo coniugale che ne tenga a freno e addomestichi l'indole selvaggia ... Lo sposo, il tutore, controllerà quotidianamente tale interna discrepanza e farà generare alla sposa quei cittadini legittimi, che costituiscono il contributo a lei richiesto dalla collettività. L'*oikos* maritale è il luogo cui la fanciulla deve approdare, abbandonando la nobiltà e al contempo l'integrità fisica. La negazione del destino di moglie e di madre è la negazione della femminilità, l'identificazione con la figura del guerriero: Atena l'incarna» (Campese 1997: 64).

fidata in giovanissima età attraverso un matrimonio contratto assai precocemente.⁹ La rappresentazione del divario tra la forza e il coraggio virili e la debole passività femminile, allora, non è altro che una conseguenza dei due diversi modi di vivere all'interno della città greca. Ciò che risulta particolarmente interessante, a mio avviso, è proprio che la registrazione di tale passività e debolezza avviene sul piano di una supposta manchevolezza del femminile rispetto al maschile: la fragile natura della donna è rilevabile unicamente in quanto esiste un uomo forte e perfetto che ne mette in luce tutta l'incompiutezza e l'inferiorità. Del resto, quella femminile è un'attitudine che si manifesta assai precocemente, fin da quando, nel ventre materno, mostra una certa riluttanza al movimento, non preme per uscire e la sua nascita avviene con difficoltà e lentezza, contrariamente a quanto accade per il turbolento e agitato feto maschile.¹⁰ La manchevolezza della fisiologia femminile deriva, in prima istanza, da una natura fredda e umida, in opposizione al calore proprio della fisiologia maschile, che la condanna ad una impotenza e ad una incompiutezza ontologiche. Si tratta di un corpo immaginato come cavo, attraversato da vasi comunicanti che trasportano senza soluzione di continuità liquidi, i quali prendono il posto l'uno dell'altro a seconda dell'opportunità. Tale eccessiva produzione di umori fisiologici, in ultima istanza, non è altro che una conseguenza della freddezza femminile che richiede la periodica evacuazione riequilibrante del mestruo. Ritornando, ancora una volta, alla teoria aristotelica della generazione, ci rendiamo conto di come essa divenga il principale strumento nel veicolare una simile immagine della passività femminile mediante l'identificazione con il principio materiale¹¹ che la donna offre sotto forma di

⁹ «Pour ce qui est des femmes nous avons vu, en étudiant le registre de dots de Myconos, que les Grecs préféraient marier jeunes leurs filles et leurs sœurs ... L'âge légal minimum était très bas à Gortyne, 12 ans. Il était de 14 ans à Thasos et à Athènes» (Vérilhac e Vial 1998: 215). In merito all'esigenza di matrimoni così precoci N. Demand parla di un'esigenza di controllo sulla sessualità della fanciulla, il cui onore, e con esso quello dell'*oikos*, viene posto, in tal modo, al riparo da possibili macchie nel minor tempo possibile (cfr. Demand 1994: 9-10).

¹⁰ «Tra gli uomini nascono menomati più i maschi che le femmine, mentre negli altri animali non vi è affatto questa prevalenza. La causa è che nell'uomo il maschio è molto distinto dalla femmina per il calore della sua natura, perciò i maschi durante la gestazione sono più mobili delle femmine, e poiché si muovono sono più soggetti a colpi, il piccolo infatti data la sua fragilità è facilmente danneggiabile» (*De gener. anim.* IV, 6 775a 4-9). «Per lo più il maschio effettua un maggior numero di movimenti della femmina nel corpo della madre, ed è partorito con rapidità, lentamente invece la femmina. Nel caso delle femmine il travaglio è ininterrotto e sordo, in quello dei maschi invece è accompagnato da fitte brevi ma molto più dolorose» (*Hist. anim.* VII, 4 584a 26-30).

¹¹ «Chiamo materia ciò che, di per sé, non è alcunché di determinato, né una quantità né alcun'altra delle determinazioni dell'essere. C'è, infatti, qualche cosa di cui ciascuna di queste determinazioni viene predicata: qualcosa il cui essere è diverso da quello di

mestruo, sul quale agisce l'impulso informatore del caldo sperma paterno.¹² In effetti il concepimento viene descritto da Aristotele attraverso l'uso di categorie logiche¹³ quali quelle di materia e forma, potenza e atto: la donna fornisce materia, cioè sangue mestruale, il quale non sarebbe che una massa inerte e costantemente in potenza se, su di esso, il seme maschile non trasmettesse la forma, l'anima, il principio vitale di cui è l'unico portatore. In gravidanza il mestruo cessa di fuoriuscire, rimane all'interno dell'utero per sostenere e accrescere l'embrione che si sviluppa secondo il dettame del seme maschile. La partecipazione della donna al processo riproduttivo, dunque, non avviene con seme fecondo, dal momento che il mestruo che essa offre costituisce materia passiva, fredda e non cotta sulla quale interviene lo sperma dell'uomo. Sperma e mestruo, come chiarisce a più riprese il filosofo, condividono la medesima natura di partenza, essendo entrambi residui di provenienza ematica, ma mentre il primo viene elaborato e reso fecondo grazie alla calda natura del maschio, il secondo rimane ad uno stadio inferiore che lo condanna ad una fredda sterilità.¹⁴ Del

ciascuna delle categorie. Tutte le altre categorie, infatti, vengono predicate della sostanza e questa, a sua volta, della materia. Cosicché questo termine ultimo, di per sé, non è alcunché di determinato né quantità né alcun'altra categoria» (*Metaph. Z*, 3 1029a 20-25). Berrettoni (2002: 35-36) discute a proposito della valenza negativa associata all'indeterminato e all'indefinito da parte della cultura greca nell'ambito della sua griglia di valutazione del reale. In merito alle coppie oppositive e alle valenze ad esse associate l'analisi fondamentale rimane quella di Lloyd 1966, ma si veda anche Sassi 1988.

¹³ A proposito del ricorrere, in biologia, di schemi e strutture di derivazione logico-metafisica, Pellegrin (1982: 75-78) chiama in causa l'unità teorica delle opere aristoteliche. L'uso di termini e concetti identici in domini da noi considerati differenti, infatti, non ne è che un'ovvia conseguenza. La necessità di rintracciare un'eventuale filiazione della biologia dalla logica o viceversa, al fine di difendere tale unità, risponde esclusivamente ad un'esigenza del lettore moderno in seguito all'avvenuto sviluppo autonomo delle scienze che nulla ha a che vedere con l'epoca di Aristotele. Diversamente, Bourgey (1955: 127), di cui non condivido i presupposti teorici, imputa l'uso di termini tratti dall'ambito logico ad una presunta mancanza del linguaggio greco del IV secolo per esprimere adeguatamente il concetto di *scala naturae*.

¹⁴ «Poiché dal sangue che giunge a cozione e in qualche modo si divide in parti si produce ciascuna delle parti, e dato che lo sperma quando è giunto a cozione si secerne alquanto diverso dal sangue, ma quando non ancora cotto e quando si eccede nella frequenza di piaceri venerei, compare in alcuni casi ancora con tracce di sangue, è chiaro che lo sperma è un residuo di alimento sanguigno, l'ultimo che si distribuisce nelle membra» (*De gener. anim.* I, 19 726b 5-11). A proposito dei mestruoi: «È necessario che anche nell'individuo più debole si formi un residuo più abbondante, ma con minor grado di cozione, ed essendo tale deve essere una massa di liquido sanguigno. Dato poi che necessariamente è più debole chi per natura partecipa di minor calore, e trovandosi la femmina in queste condizioni, come si è detto in precedenza, anche la secrezione sanguigna che si produce nella femmina deve essere un residuo» (*De gener. anim.* I, 19 726b 30-35). «Vi è rassomiglianza anche di forma tra un ragazzo e una

resto, è proprio tramite il seme maschile, in quanto elemento informatore, che ciascun corpo riceve il proprio principio vitale, vale a dire quell'anima che permette di parlare di essere vivente.¹⁵ Il medesimo impulso maschile, inoltre, determina le somiglianze tra genitori e figli, nonostante debba scontrarsi con la resistenza della materia su cui opera che ne provoca, in caso di cozione insufficiente, una serie di alterazioni e dispersioni. Quando ciò avviene, si verifica una deviazione dal modello ereditario ideale: la ripetizione della forma identica a sé, cioè del maschio identico al maschio. In tal senso, ogni nascita femminile rappresenta la prima deviazione,¹⁶ una sorta di mostruosità necessaria alla sopravvivenza del genere, ma pur sempre una mostruosità, mentre conforme a natura è la nascita di un maschio somigliante al padre.¹⁷ Ecco che, allora, Aristotele prontamente fornisce una serie di norme igieniche a garanzia della buona riuscita di una nascita: l'età adatta per iniziare a procreare, così come la stagione o il regime dietetico e l'allenamento fisico, in definitiva, pur riguardando soprattutto la madre, mirano a garantire una nascita maschile che rechi su di sé la chiara impronta paterna. Sembrerebbe, dunque, che persino l'evento più specificatamente legato all'identità femminile, come la maternità, preveda un ruolo marginale e del tutto passivo per la donna, ridotta a semplice contenitore,¹⁸ una sorta di scatola vuota in grado di fornire soltanto materia e

donna, e la donna è come un uomo sterile. La femmina infatti è contraddistinta da un'impotenza: non è in grado, a motivo della sua natura fredda, di operare la cozione del seme a partire dall'alimento ultimo, cioè il sangue o l'elemento a questo analogo negli animali non sanguigni» (*De gener. anim.* I, 20 728a 17-21). La donna, dunque, non è che «l'infanzia fissata dell'uomo maschio» (Sissa 1983: 123).

¹⁵ Cfr. *De gener. anim.* II, 1 734b 22-27 e 735a 5-9.

¹⁶ «Anche chi non rassomiglia ai propri genitori in effetti costituisce in un certo modo un prodigio, perché la natura in questi casi si è in qualche modo fuorviata dal genere. Il primo inizio è nascere femmina e non maschio, ma questo è necessario alla natura, perché si deve conservare il genere degli animali in cui il maschio e la femmina hanno esistenza separata. Essendo possibile che qualche volta il maschio non prevalga, o per giovinezza o per vecchiaia o per un'altra siffatta causa, negli animali vi deve essere progeneratura femminile» (*De gener. anim.* IV, 3 767b 5-13).

¹⁷ Così osserva Campese (1997: 100): «Il patrimonio formale di cui il padre è portatore ne duplica infatti l'immagine e la correttezza riproduttiva implica la nascita di un maschio a lui somigliante ... il paradigma che affiora è quello di un'impossibile replica dell'identità, il miraggio di un padre che produce spontaneamente la propria copia». Secondo la studiosa, inoltre, una teoria ereditaria così concepita rientra all'interno della dimensione politica ateniese, traducendo il desiderio degli ateniesi di esaurire la totalità emersa da una nascita incontaminata: «All'origine di Atene sta infatti un re nato dalla terra e la divinità poliade è una *parthenos*» (Campese 1997: 101).

¹⁸ Page DuBois, in particolare, ha rilevato come, nel corso dei secoli, il pensiero greco abbia messo in atto una rappresentazione del corpo femminile come contenitore attraverso un sistema di metafore tratte da svariati ambiti dell'attività umana. Secondo la DuBois l'utilizzazione di queste metafore nasconderebbe una volontà di controllo del corpo femminile attraverso la sua riduzione ad oggetto da manipolare e

nutrimento per la prole. Ma è proprio attraverso la maternità che, inaspettatamente, entrano in gioco alcuni fattori del tutto inusuali per la fisiologia femminile: il calore e l'imponenza della struttura fisica.¹⁹ L'assunzione del ruolo materno sembra provocare un vero e proprio ribaltamento nella descrizione aristotelica della fragile e fredda fisicità delle femmine, ed il filosofo arriva persino ad attribuire loro la necessità di una struttura grossa e robusta per contenere e proteggere adeguatamente l'embrione.²⁰ Il corpo materno, secondo Aristotele, garantisce il corretto espletamento di tali mansioni attraverso dimensioni corporee di una certa entità e la presenza di un utero ben riscaldato.²¹ Il divenire madre, allora, sembra conferire all'identità femminile una connotazione positiva di cui prima era assolutamente priva, proprio mediante l'uso di categorie maschili e, quindi, valorizzanti. Ma c'è di più. Consideriamo uno dei compiti che maggiormente competono alla madre e ne definiscono la figura: il nutrimento dei piccoli. Per i mammiferi, secondo Aristotele esso ha inizio all'interno dell'utero attraverso il sangue mestruale il quale, appunto, durante i mesi di gestazione viene convertito da perdita ematica che riequilibra gli umori femminili a cibo per l'embrione.²² Secondo la visione aristotelica, che fa della donna un corpo cavo attraversato da liquidi interscambiabili attraverso un continuo gioco osmotico, una volta avvenuta la nascita si verifica la trasformazione

riempire. Rimando dunque alla lettura di DuBois 1990.

¹⁹ «Il calore, in quanto opera la cottura degli alimenti, funziona da agente nel passaggio della civiltà umana dallo stato di natura a quello di cultura. Come tale rappresenta sempre un valore. Nell'ambito della fisiologia umana il calore, che ha il suo "focolare" nel cuore, è ciò che distingue e mette in gerarchia i tre più importanti elementi del nostro corpo, prodotti dalla elaborazione interna degli alimenti. Al centro della graduatoria si colloca il sangue, mediamente caldo, ad esso si sottende il mestruo, sangue denso, pesante e freddo, insufficientemente cotto; sopra di tutti si colloca lo sperma, sangue perfettamente lavorato dal calore maschile, sino a depurarsi di ogni residuo terroso divenendo "pneuma" ("spirito"), evanescente mescolanza di aria ed acqua, principio quasi immateriale di vita e di forma» (Vegetti Finzi 1990: 134).

²⁰ Vd. *De gener. anim.* I, 16 721a 17-20 e III, 10 760b 7-10.

²¹ Vd. *De gener. anim.* II, 4 739a 35-37 e 739b 1-6. S. Salomone ha condotto uno studio sul rapporto esistente tra i concetti e il linguaggio delle opere biologiche aristoteliche e alcune suggestioni derivanti dalla poesia. A proposito dell'utero, in particolare, il termine di paragone poetico è Esiodo: «Occorre notare che in Esiodo la terra è *feresbios* (sorgente di vita) o comunque accompagnata da un appellativo che ne denota caratteristiche positive, quando è vista in rapporto all'immagine del generare, altrimenti viene indicata dal poeta come buia, caliginosa, materializzazione della tenebra e dell'oscurità così come la Notte non è assenza di luce, ma fisicità di buio che si sostituisce alla luminosità del giorno. La funzione dell'utero, attribuita alla donna da Aristotele, si avvicina molto a questa concezione di Gea che fa parte di credenze popolari accolte in poesia» (1991: 163). In effetti, l'utero femminile, da ricettacolo di una materia eccedente che, fredda e inerte, deve essere mensilmente evacuata, si trasforma in un luogo caldo e protettivo nel momento in cui avviene il concepimento.

²² Vd. *De gener. anim.* II, 4 740b 34-36 e 740a 24-30.

in latte del mestruo che, nella maggior parte dei casi, scompare infatti durante l'allattamento.²³ Dunque latte e mestruo condividono una medesima natura ematica, che è la stessa, in definitiva, del liquido spermatico.²⁴ È a questo proposito, allora, che Aristotele rimette in atto il consueto procedimento che mira a valorizzare l'identità materna mediante attributi maschili. Il latte, pur avendo la stessa origine sanguigna della perdita mestruale, non ne condivide la freddezza, ma viene descritto dal filosofo in termini di calore e purezza, con caratteristiche che lo avvicinano allo sperma maschile. La secrezione lattea finisce così per assumere le fattezze di vicino antecedente termico del seme maschile, di cui non raggiunge, però, il grado di cozione e di purezza. Paradossalmente, allora, l'umore materno e femminile per eccellenza finisce per assomigliare al liquido seminale paterno. Fin dal concepimento, dunque, la madre si prende cura della propria prole proteggendola e nutrendola, ed è tale proprio perché in grado di svolgere tali mansioni. La stessa cura dei piccoli, del resto, si configura come prerogativa assolutamente femminile e parte costituente dell'identità sessuale, tanto che i maschi che se ne facciano carico rischiano di perdere la propria virilità, come i galli che smettono di cantare e di accoppiarsi se effettuano la cova al posto delle galline o si occupano dei pulcini.²⁵ La protezione dei piccoli, così come il nutrimento, inizia all'interno del corpo materno e prosegue dopo la nascita, grazie all'educazione che la madre impartisce sul modo di procurarsi il cibo e di evitare i pericoli. Affinché possa espletare adeguatamente tale funzione, allora, è dotata, secondo il filosofo, di un'intelligenza e di un coraggio particolari, che la spingono a compiere veri e propri atti di eroismo pur di salvaguardare la prole: le cervice partoriscono sul ciglio della strada per tenersi lontane dalle fiere e insegnano presto ai cuccioli le vie di fuga e i nascondigli più inaccessibili,²⁶ le orse fuggono dall'uomo portando i piccoli sempre in braccio davanti a sé e la pernice, qualora si avvicini un cacciatore, gli si pone davanti tentando, con versi e movimenti scomposti, di allontanarlo dal nido mettendo a repentaglio la

²³ Vd. *De gener. anim.* IV, 8 776a 15-20, 777a 12-21 e 3-8.

²⁴ Vd. *De gener. anim.* II, 4 739b 20-26. A tal proposito, così osserva Héritier (1997: 102-3): «Sangue, latte e mestruo sono i residui di cui solo lo sperma è perfetto, della trasformazione degli alimenti del corpo ... La catena di trasformazione passa dal cibo al sangue e di là, per effetto di una diversa cottura a seconda dei sessi, allo sperma o al latte». In merito alle successive teorie sulla formazione del latte, basate sulla relazione seni/utero si veda Pomata 1995: 45-81. «Sperma, mestruo e latte traggono il principio dal cuore, e la loro comparsa, binariamente distribuita, segna il momento un cui il corpo matura la propria fecondità» (Sissa, 1983: 99).

²⁵ Vd. *Hist. anim.* IX, 7 613a 14-17, 49 631b 5-8 e 13-16. «Plus généralement, Aristote soutient que chez les oiseaux une conduite maternelle effémine le mâle» (Saïd 1983: 100).

²⁶ Vd. *Hist. anim.* IX, 5 611a 15-22 e VI, 29 578b 19-23.

propria vita.²⁷ Se confrontiamo tali immagini di eroismo con la consueta descrizione aristotelica dell'indole femminile, vile, indolente e fragile, notiamo nuovamente uno scarto. Da Aristotele, infatti, ma dalla cultura greca più in generale, siamo abituati a considerare il coraggio come prerogativa assolutamente maschile, di cui la natura femminile sembrerebbe essere priva. Ecco di nuovo il consueto procedimento aristotelico: l'assunzione valorizzante di categorie maschili da parte della madre, la quale, però, le volge in direzioni del tutto femminili, *materne*, per l'appunto. Un meccanismo di tal fatta, dunque, non riguarda solamente la struttura fisica, ma coinvolge anche l'indole e le attitudini. Le madri descritte nella biologia aristotelica, in definitiva, finiscono con l'assomigliare a piccoli uomini di cui assumono persino l'indole coraggiosa e battagliera, ma è proprio in virtù di ciò che, a mio avviso, acquisiscono una sorta di autorevolezza altrimenti negata al genere femminile. La paradossalità dell'evento risiede proprio nel suo intrecciarsi al più femminile dei ruoli: quello materno, per l'appunto. Da un lato, dunque, la madre guadagna una connotazione positiva mediante categorie maschili; d'altro canto, però, traspare anche dell'altro. In questo procedimento, infatti, è possibile leggere la volontà di ricondurre quanto di più lontano e inaccessibile allo sguardo dell'uomo entro limiti più rassicuranti, cioè i termini definitivi del maschile. In tal modo, a mio avviso, viene messo in atto un meccanismo per arginare l'ignoto legato ad una femminilità sfuggente e, per ciò stesso, temibile. In definitiva, allora, la potenza materna, legata al mettere al mondo e, quindi, alle più indomite e recondite forze della natura, che sfuggono ad ogni possibilità di controllo, necessita di una ridefinizione attraverso modelli identitari maschili, pur se, in definitiva, con un effetto valorizzante nei confronti del materno. Ad un simile timore, oltre che ad esigenze economico-riproduttive, corrisponde del resto il legame inscindibile stabilito, più in generale, dalla società greca tra identità sessuale femminile e maternità. Fin dalla nascita il destino di ogni cittadina è segnato lungo un percorso che la guidi e la consegni alla tutela del marito insieme al quale realizzare l'unica funzione sociale assegnatale: la riproduzione dei *politai*. Parlare di donne, dunque, significa necessariamente parlare anche di madri. Si tratta di una maternità iscritta entro i sicuri confini del matrimonio, non certo di un riconoscimento del valore e del potere procreativo della donna. Al di fuori del compito riproduttivo l'erotismo perde di significato e viene percepito come una realtà pericolosa, contaminatrice.²⁸ Le donne, nell'immaginario greco, sembrano possedere uno speciale talento nel farsi latrici d'impurità,

²⁷ Vd. *Hist. anim.* IX, 8 613a 12-21 e 6 611b 32-33.

²⁸ Secondo Vernant (1974: 412) «Una lordura sembra un contatto contrario a un certo ordine del mondo in quanto stabilisce una comunicazione tra realtà che devono rimanere ben distinte». Mantenere intatti i confini, quindi, significa allontanare l'impuro, evitare possibili contaminazioni.

cioè, in definitiva, nel mettere in contatto ambiti che dovrebbero essere tenuti a distanza. In effetti, a causa della loro funzione biologica, «attraverso la nascita partecipano di ciò che nel corpo sfugge alla cultura per obbedire alle leggi di una natura selvaggia»,²⁹ ed è proprio la familiarità con tali leggi che le rende soggetti particolarmente atti a trasmettere contaminazione. In merito alla questione dell'*eros* femminile, del resto, esiste una lunga tradizione, nel pensiero greco, che associa alle donne una certa tendenza alla lascivia e all'incontinenza sessuale.³⁰ La poesia lirica, la tragedia e la commedia, per fare alcuni esempi, contribuiscono alla costruzione di un'immagine del femminile connotato da licenziosità e bramosia che spinge a qualunque azione.³¹ L'erotismo di una donna, nella percezione maschile, assume le fattezze di una realtà incontrollabile, priva del limite e, quindi, potenzialmente distruttiva.³² Possiamo ben comprendere, allora, come non soltanto la sessualità, ma persino la stessa struttura corporea femminile debba necessariamente venir incanalata entro i rassicuranti binari della riproduzione legata all'istituto matrimoniale. L'atto procreativo, nel contesto matrimoniale, viene così a distinguersi da qualsiasi altro tipo di relazione sessuale, e diventa l'unico ambito in cui possa esplicarsi l'*eros* femminile. Ad una sposa competerà esclusivamente il *ponos* sessuale, cioè un tipo di attività erotica che abbia come scopo la riproduzione, mentre le è assolutamente preclusa ogni forma di «gioco erotico» (*paidiá*) che non ri-

²⁹ Zaidman 1997: 412. La studiosa osserva, inoltre, come le donne, in quanto «padroni della nascita» e, quindi, in contatto con le forze segrete della natura, «recitano anche a questo titolo una parte specifica nei rituali che accompagnano la morte». Un ulteriore elemento contaminante, dunque. Cfr. Zaidman 1997: 412-13.

³⁰ Sissa discute sulle rappresentazioni del desiderio e dell'appetizione nei dialoghi platonici. In particolare, sottolinea la frequenza della metafora alimentare per esprimere un desiderio mai completamente colmabile attraverso gli oggetti particolari. A proposito dell'anima desiderante, che nel *Timeo* (70d-73a) viene fatta risiedere nel ventre, scrive: «Mentre il corpo architettato dagli dei è fatto in modo che l'intestino rimanga pieno per un certo periodo di tempo e che quindi l'appetito si plachi per un poco, l'anima desiderante ha un'anatomia metaforica che la rende simile ad un corpo privo d'intestino, in cui scorre incessantemente un flusso di materia ... Il desiderio sessuale rientra in questa rappresentazione. Mentre sarebbe lecito aspettarsi una trasfigurazione visiva del desiderio erotico e fallico soltanto in un'immagine di aggressività e di protuberanza ... Platone estende alla sessualità maschile la metafora di una cavità incontinente. L'anima desiderante degli uomini non riflette il loro corpo desiderante. L'anima desiderante somiglia a un corpo femminile» (Sissa 2003: 56).

³¹ Eschilo ne parla nei termini di una creatura *pantolmos*, pronta a tutto per amore (cfr. *Ch.* 594).

³² In merito al problema del femminile quale portatore di impurità, in quanto portato per natura a oltrepassare il limite, sono state per me stimolanti le riflessioni di Carson, 1990: 135-69.

sponda all'esigenza di mettere al mondo la prole.³³ Alla luce di tutto ciò, risulta ancora più chiaro il motivo dell'attribuzione di categorie dell'identità maschile, da parte di Aristotele, per descrivere la figura materna. Il desiderio sembra essere quello di ridefinire l'ignoto e l'indomito, cioè l'identità femminile, attraverso ciò che appare più sicuro e conosciuto, cioè il maschile. Sottratta così ad ogni legame con la soggettività sessuale femminile, del resto, la maternità, secondo Aristotele, può rivelarsi persino un valido strumento per insegnare la temperanza e la continenza sessuale alle donne, dal momento che «le donne che sono intemperanti nei rapporti amorosi diventano più posate e moderate dopo che hanno avuto molti parti» (*Hist. anim.* VII, 1 582a 25-27).

Bibliografia³⁴

Edizioni critiche di riferimento per il testo aristotelico

Aristote, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1961.

——, *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, 3 vols., Paris 1968-69.

——, *Les parties des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1973.

Aristotelis *Metaphisica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii, repr. 1960.

Traduzioni

Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino 1971.

——, *Metafisica*, a cura di G. Reale, 3 voll., Milano 1993.

Studi

Berrettoni 2002

P. Berrettoni, *La logica del genere*, Pisa.

Bourgey 1955

L. Bourgey, *Observation et experience chez Aristote*, Paris.

³³ «What generally distinguishes the two terms in Greek erotic theory is product. Erotic “play” produces pleasure. Erotic “work” can generate offspring» (Carson 1990: 149).

³⁴ La presente bibliografia non intende essere in alcun modo esaustiva. Ho scelto alcuni riferimenti, che considero tra i più significativi, operando una selezione unicamente in relazione ad esigenze di brevità.

Byl 1980

S. Byl, *Recherches sur les grands traits biologiques d'Aristote: sources écrites et préjugés* (Académie Royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres, 2^e ser., 64, 3), Bruxelles.

Campese 1983

S. Campese, «Madre Materia. Donna, casa, città, nell'antropologia di Aristotele», in *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, a cura di S. Campese, P. Manuli e G. Sissa, Torino, pp. 15-80.

Campese 1997

S. Campese, *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Palermo.

Campese, Manuli e Sissa 1983

S. Campese, P. Manuli e G. Sissa, *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino.

Carson 1990

A. Carson, «Putting Her in Her Place», in *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient world*, ed. by D. M. Halperin, J. J. Winkler and F. I. Zeitlin, Princeton, pp. 135-69.

Demand 1994

N. Demand, *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore.

DuBois 1990

P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, trad. di Marina Tartara, Bari; tit. or., *Sowing the body: Psychoanalysis and ancient representations of women*, 1988.

Fiume 1995

Madri. Storia di un ruolo sociale, a cura di G. Fiume, Venezia.

Halperin, Winkler e Zeitlin 1990

Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient world, ed. by D. M. Halperin, J. J. Winkler and F. I. Zeitlin, Princeton.

Héritier 1997

F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, trad. di Barbara Fiore, Roma-Bari; tit. or., *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, 1996.

Laqueur 1992

T. Laqueur, *L'identità sessuale dai greci a Freud*, trad. di Giovanni Ferrara degli Uberti, Bari; tit. or., *Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud*, 1990.

Lloyd 1966

G. E. R. Lloyd, *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge.

Pellegrin 1982

P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, Paris.

Pomata 1995

G. Pomata, «La “meravigliosa armonia”. Il rapporto tra seni e utero dall'anatomia vascolare all'endocrinologia», in *Madri. Storia di un ruolo sociale*, a cura di G. Fiume, Venezia, pp. 45-81.

Saïd 1983

S. Saïd, «Féminin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d'Aristote», in *La femme dans les sociétés antiques. Actes des Colloques de Strasbourg 1980 et 1981*, éd. par E. Lévy, Strasbourg, pp. 93-123.

Salomone 1993

S. Salomone, «Sangue e generazione, biologia e teologia nel *De generatione animalium* di Aristotele», in *Sangue e antropologia nel Medioevo. Atti della VII settimana (Roma, 25-30 novembre 1991)*, a cura di F. Vattioni, Roma, I pp. 155-71.

Sassi 1988

M. M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino.

Schmitt Pantel 1990

Storia delle donne in Occidente. L'Antichità, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari.

Sissa 1983

G. Sissa, «Il corpo della donna. Lineamenti di una ginecologia filosofica», in *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, a cura di S. Campese, P. Manuli e G. Sissa, Torino, pp. 83-145.

Sissa 2003

G. Sissa, *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Roma-Bari.

Vegetti Finzi 1990

S. Vegetti Finzi, *Il bambino della notte. Divenire donna divenire madre*, Milano.

Vérilhac e Vial 1998

A. M. Vérilhac et C. Vial, *Le mariage grec*, Athènes.

Vernant 1981

J. P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, trad. di Pasquale Pasquino e Letizia Berrini Pajetta, Torino; tit. or., *Mythe et société en Grèce ancienne*, 1974.

Zaidman 1993

L. B. Zaidman, «Le figlie di Pandora: donne e rituali nelle città», in *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari, pp. 374-423.

Il termine *Hèlles* nel tempo: antichità, medioevo, epoca moderna

Domna Iordanidou

Abstract

According to mythology, Hellen – the ancestor of all the Hellenes – was the son of Deucalion and Pirra, the couple which survived a prehistoric flood. The term “Hellenes” is used in order to define two distinct groups – the first situated near Phtia, the homeland of Achilles (Homer), the second situated near the sanctuary of Zeus in Dodona, Epirus (Aristotle). Herodotus is the first to give the elements that characterize the idea of “Panellenion”: common race, common language, common religion, common culture. Isocrates said that “the Greeks are the ones sharing our own education”. After 212 CE even the Greeks are called “Romans”, as making part of the Roman Empire. For the Christian Empire of the Orient, “Hellenes” are the pagans. But as soon as the 10th century, the upper classes begin to reconsider the whole question and call themselves “Hellenes”, using the term against the Latins of the West. During the Ottoman occupation, quite every people of the Balkans claims the Greek identity. The modern Greek state is created on 1830 and the term “Hellenes” is used in the interior of the state, while the other Western countries use the term “Greeks” and similar ones.

In un convegno tenuto nel 1989 a Strasburgo dal titolo *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, un relatore cominciava in questo modo il suo intervento sull'apparizione dei concetti di «Grecia» e di «Greci»: «La Grecia antica non si lascia facilmente delimitare né da un criterio di natura politica come lo stato-nazione moderno, né da un criterio geografico di frontiere naturali come la penisola iberica o l'Italia, e anche il criterio linguistico è incerto, siccome l'unificazione linguistica non si ottiene, e qui ancora in modo incompleto, prima della *koinè* ellenistica» (Lévy 1991: 49).

Secondo la mitologia greca – ed è Esiodo con la sua *Teogonia* che ci fornisce le indicazioni – Elleno era il figlio di Deucalione, figlio di Prometeo, e di Pirra, cioè della coppia sfuggita ad uno dei diluvi dell'antichità. Una fonte dà come padre di Elleno addirittura Zeus (Kerényi 2001, s.v. «Elleno»).

Omero dà il nome di «Elleni» ai commilitoni di Achille in *Il.* 2,683-84, ed «Ellade» dovrebbe essere una parte del regno di Peleo (Lévy 1991). Quindi una «Ellade» si trovava vicino a Ftia, comprendendo la Grecia centrale e avendo come confine settentrionale le Termopili (Lévy 1991: 63).

In seguito Aristotele (*Meteor.* I 14,352 a-b) ci dice che la *archaia Hellàs*, la Grecia antica, era la regione circostante il santuario di Zeus a Dodona in Epiro e che lì abitavano «quelli che allora erano chiamati *Graikòi* e ora sono

detti *Hèllenes*» (cfr. Maddoli 2000: 38). Il nome *Graikòì* è quello che avrà fortuna in Occidente, dove essi saranno appunto conosciuti col nome di «Greci»; tuttavia anche qui la provenienza è alquanto dibattuta: la «Graia» si troverebbe in Beozia nelle vicinanze di Oropo, o in Eubea (Mazarakis-Ainian 2000), o in Epiro (Maddoli 2000). «E che l'etnico *Graikòì* – di cui è stata proposta una matrice illirica – sia veramente radicato nel II millennio lo conferma l'antroponimo miceneo *ka-ra-wi-ko* (*Graikòs*) attestato per il XIII secolo nella tavoletta di Pilo Jn 389» (Maddoli 2000: 38).

Ma quando questo nome ha raggiunto un significato più ampio? Secondo Cassola (1996) si è sentita questa necessità quando sono arrivati i Dori e hanno voluto integrarsi. Un uso più ampio si registra però nei secc. VIII-VII, forse anche in concomitanza con una fase della colonizzazione in Asia Minore.

Erodoto, parlando degli eventi degli anni 480-479 a.C., sente il bisogno di individuare gli elementi che costituiscono il *panellènon* (8,144,2): la stirpe comune, la lingua comune, la religione comune e la cultura comune.

Tucidide come prima impresa comune mette la guerra contro Troia. Ma sono del V sec. l'idea di una comune appartenenza e la speranza di una futura unione, che avverrà storicamente con Filippo II, sempre in contrapposizione all'«altro», che allora erano i Persiani.

Una svolta nella storia del termine si ottiene con Isocrate, il quale nel 380 a.C. afferma che «si devono piuttosto chiamare *Hellenes* quelli che condividono la nostra stessa cultura¹ e non quelli che sono della nostra stirpe» (*Panegy.* 50). Si passa così ad un relativismo culturale che si trova molto vicino allo spirito dell'epoca ellenistica.

Tutta l'antica civiltà greca era centrata sul modello della città, ma con l'Ellenismo i modelli cambiano. Quando arrivano i Romani si passa ad una tripartizione del mondo conosciuto: Greci-Romani-barbari. Si pensa che i Romani possano essere dei Greci, anche se un po' bizzarri – il troiano Enea incontra Evandro proveniente dall'Arcadia con i suoi seguaci sulla riva del Tevere, nel luogo in cui sarebbe sorta la futura Roma: così dice Virgilio (Browning 1989: 7). Luciano (ca. 120-180 d.C.) addirittura considera i Romani dei grandi unificatori ed è anche il primo a definire l'Impero Romano come «noi» (Browning 1989: 10 n. 10). E Orazio dall'altra parte afferma: «*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*» (Ep. II,1,156-157).

Verso la fine del IV sec. d.C., a seguito anche della *Constitutio Antoniniana* del 212, la parola «Romano» (*Romèos* o *Romiòs*) assume una connotazione statale, cioè si riferisce al cittadino dell'Impero Romano, mentre «Elleno» prende una connotazione religiosa, cioè si riferisce al pagano (Garzya 2002). Dal momento che alla calata dei barbari sopravvive solo l'impero

¹ Riferita a quella di Atene.

d'Oriente, i suoi abitanti si sentono pienamente legittimati a chiamarsi «Romèi», ed anzi ad essere gli unici che possono portare questo nome (Mantouvalou 1985).

La cultura ellenica però continua a sopravvivere ad opera dei Padri della Chiesa del IV sec. I tre pilastri dell'impero che noi oggi arbitrariamente chiamiamo «bizantino» erano: 1) l'idea statale romana; 2) la religione cristiana; 3) la lingua e la cultura elleniche (Castellan 1999: 37, che riprende Ostrogorsky 1963).

Dal VII sec. esiste il «tema», cioè un'unità militare-amministrativa che comprendeva la parte della penisola greca a sud delle Termopili, i cui abitanti si chiamavano *Helladikòi*.

L'impero attraversa una crisi profonda con l'Iconoclastia e, poco dopo, l'imperatore Leone VI (886-912), nei suoi *Taktikà* (un trattato sulla guerra, con materiale tratto apparentemente da epoche precedenti), usa per una delle primissime volte la parola *èthnos*, tradotta in italiano con la parola «nazione», proclamando la guerra agli infedeli. Si tratta della risposta bizantina al Jihad (Ahrweiler 1975: 33). Dal IX sec. comincia a prendere piede l'idea che le virtù del mondo antico non siano incompatibili con la vita cristiana (Ahrweiler 1975: 61). Mauropous, un metropolita e professore di filosofia, in una sua poesia chiede addirittura a Cristo di risparmiare Platone e Plutarco dalle pene dell'Inferno perché erano quasi Cristiani *ante litteram*! (Moravcsik 1968: 461; Saradi 1992: 21).

I problemi con l'Occidente cominciano con l'incoronazione di Carlo Magno e la sua proclamazione come *Imperator Sacri Romani Imperii*, che viene giudicata come una pura usurpazione. Ma non finisce lì. Altri problemi si sollevano con lo Scisma d'Oriente, con i privilegi accordati dagli imperatori alle repubbliche marinare italiane e, *last but not least*, con i crociati che arriveranno a saccheggiare la città di Costantinopoli (Saradi 1992: 21). Adesso il problema riguarda i «Latini» o «Franchi».

Viene ripristinata l'idea dell'identità «ellenica» proprio nel momento in cui prende il potere lo stato di Nicea (1261). «L'impero di Nicea era uno stato etnicamente più o meno omogeneo, ed aveva abbandonato molte delle sue pretese ecumeniche del passato» (Browning 1989: 20).

Secondo Bryer (1996), ci sono cinque elementi fondamentali che caratterizzano l'identità di una persona: religione, sovrano, famiglia, cultura e luogo (Patria). Quando vengono a mancare i quattro primi elementi con la caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi, è al comune luogo di provenienza, Trebizonda, che fa appello Amiroutzes quando chiede aiuto al cardinal Bessarione per riscattare il figlio che si trova in mano ai Turchi (Harris 1999).

Si crea il Rum-millet, cioè la comunità religiosa dei Rum (Romani). Adesso è la religione ciò che unisce. Gli Ottomani, come musulmani, tolle-

rano all'interno del loro impero la presenza dei popoli della Bibbia. Però adesso il Cristianesimo identifica solo la collettività dei fedeli e non si parla nemmeno di solidarietà nazionale (Mazower 2002: 49).

Passiamo ora ad esaminare alcuni esempi dell'uso che si fa del termine *Hèlles* durante l'occupazione ottomana. Pochissimi anni dopo la caduta di Costantinopoli, il Patriarca Scholarios in un libello contro gli ebrei, alla domanda «Chi sono io?» risponde «Sono Cristiano». Ma questa affermazione rientra nella retorica ecclesiastica. Altrove dice «perché siamo figli di Elleni». Se qualcuno legge il greco (come avviene in Italia, poiché ci troviamo in pieno Rinascimento) diventa Elleno, mentre invece i suoi (di Scholarios) compatrioti, sono greci soltanto «di nome». Scholarios, che usa diversi termini per identificare lo stesso caso secondo le circostanze, comincia a capire che il vocabolo *Hèlles* sta acquistando il valore che aveva il termine *Romèos* (Anghelou 1996: 1-19).

Negli ultimi secoli della turcocrazia si chiamano *Hèlles* i commercianti, siano essi valacchi, serbi, bulgari o propriamente greci (Stoianovich 1960). Clogg (1973) precisa che quello che rendeva «greci» i commercianti era l'utilizzo del greco come lingua franca per il commercio in Europa Centrale. La verità è che per lo più si trattava di greci o di valacchi grecizzati. Lo stesso autore (Clogg 1976: 91-92) riporta l'introduzione ad un dizionario multilingue (greco moderno-valacco-bulgaro-albanese), pubblicato nel 1802 da Daniele di Moschopolis, dove si raccomanda di imparare il greco per salire nella scala sociale (cfr. Kitromilides 1989 = Kitromilides 1994).

È diffusa l'idea che la guerra per l'indipendenza greca sia stata il frutto delle azioni che partivano dalle comunità greche in Occidente (Tomadakes 1953 e Geanakoplos 1976). Il bisogno di trovare la propria identità è molto più forte quando ci si trova lontano dal contesto abituale. D'altra parte anche la parola *natio* veniva utilizzata per disegnare una minoranza etnica nel bel mezzo di un'altra realtà (Demaras 1975).

Nel XIX secolo la Grecia costituisce il primo stato uscito dall'impero ottomano organizzato secondo il modello dello stato-nazione dell'Età dei Lumi. Era quello che più piaceva ai filelleni, che volevano cancellare l'intermezzo dell'impero bizantino. La scelta di Atene come capitale non è affatto casuale. Un importante veicolo con il quale oggi si effettua la propaganda è l'istruzione, e la prima università con i suoi edifici classicheggianti fu istituita già nel 1837 ad Atene (Prévélakis 1997: 87 ss.). E mi sembra che la dica lunga il fatto che oggi il portale Web dell'istruzione ellenofona all'estero si chiami *Isocrates*, e che come logo abbia il passo che abbiamo ricordato all'inizio!

Il primo governatore della Grecia era *kyvernitis tis Ellados*, e il primo re Ottone *basileus tis Ellados*. Invece re Giorgio, della dinastia danese, dopo Ottone, è *basileus ton Ellinon*. È stato un tedesco, Fallmerayer (1830-36), a met-

tere in dubbio la continuità della razza ellenica in Grecia, e ci sono voluti molti storici greci per sconfiggere questa idea. Tra il 1860 e il 1874 è apparsa la *Istoria tou ellinikou ethnous* di Costantino Paparrigopoulos, il quale ha riabilitato la storia di Bisanzio come parte integrante della storia della Grecia (Kitromilides 1984).

Tuttavia, per dirla con Moses Finley (1984: 1), l'idea dell'Ellenismo è un'astrazione, come il cristianesimo nel medioevo o il mondo arabo nei giorni nostri. «Siamo tutti Greci: le leggi, la letteratura, le arti nostre hanno le loro radici in Grecia», recitava Percy Shelley nel preambolo del suo dramma lirico *Hellas* nel 1822. Condivido comunque l'idea di Cartledge (2002: 243), che afferma: «Esiste un'enorme differenza tra l'identità, che per lo più viene costruita, anziché data, e le radici».

Bibliografia

Ahrweiler 1975

Hélène Ahrweiler, *L'ideologie politique de l'empire byzantin*, Paris.

Anghelou 1996

Athanasios D. Anghelou, «“Who am I?” Scholarios' answers and the Hellenic identity», in *Philellen: Studies in Honour of Robert Browning*, ed. by C. N. Constantinides, N. M. Panagiotakes, E. Jeffreys and A. D. Anghelou, Venezia, pp. 1-19.

Browning 1989

Robert Browning, «Greeks and Others: From Antiquity to the Renaissance», in id., *History, Language and Literacy in the Byzantine World*, Northampton, cap. 2.

Bryer 1996

Anthony Bryer, «The late Byzantine identity», in *Byzantium: Identity, Image, Influence. Major Papers from the XIX International Congress of Byzantine Studies, University of Copenhagen, 18-24 august 1996*, ed. by Karsten Fledelius and Peter Schreiner, Copenhagen, pp. 49-50.

Cartledge 2002

Paul Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, 1993; tr. in greco 2002.

Cassola 1996

Filippo Cassola, «Chi erano i Greci?», in *I Greci*, a cura di Salvatore Settis, Torino, II.1 pp. 5-23.

Castellan 1999

Georges Castellan, *Storia dei Balcani, XIV-XX secolo*, trad. di Fernando Cezzi; tit. or., *Histoire des Balcans (XIV-XX siècle)*, Paris 1991.

Clogg 1973

Richard Clogg, *The struggle for Greek independence: essays to mark the 150. anniversary of the Greek War of Independence*, ed. by R. Clogg, London.

Clogg 1976

Richard Clogg, *The movement for Greek independence: 1770-1820*, London.

Demaras 1975

K. Th. Demaras, «Romìoi, Graikòi, Hèlles» [in greco], *Istoria tou Ellenikou ethnous* 11, pp. 348-50.

Fallmerayer 1830-36

Jakob Philipp Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters: ein historischer Versuch*, Stuttgart.

Finley 1984

Moses I. Finley, *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, Oxford - New York.

Garzya 2002

Antonio Garzya, «La ricezione del mondo antico presso gli scrittori bizantini», *Hellenika menymata* n.s. 6, pp. 18-26.

Geanakoplos 1976

Deno J. Geanakoplos, «The Diaspora Greeks: The Genesis of Modern Greek National Consciousness», in *Hellenism and the First Greek War of Liberation (1821-1830): Continuity and Change*, Thessaloniki, pp. 59-77.

Harris 1999

Jonathan Harris, «Common language and the common good: aspects of identity among Byzantine émigrés in Renaissance Italy», in *Crossing Boundaries: Issues of cultural and individual identity in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. by S. McKee (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance, 3), Turnhout, pp. 189-202.

Kerényi 2001

Károly Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano.

Kitromilides 1989 = 1994

Paschalis M. Kitromilides, «‘Imagined Communities’ and the Origins of the National Question in the Balkans», *European History Quarterly* 19, n.

2, pp. 149-92; ora in id., *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of Southeastern Europe*, Brookfield (VT) 1994, cap. 11.

Lévy 1991

Ed. Lévy, «Apparition des notions de Grèce et de Grecs», in *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque (Actes du Colloque de Strasbourg, 25-27 octobre 1989)*, éd. par S. Said, Leiden, pp. 49-69.

Maddoli 2000

Gianfranco Maddoli, «Dalle frequentazioni precoloniali alla fondazione delle <apoikiai>», in *La presenza greca nell'Italia meridionale e in Sicilia (Atti del Simposio Internazionale, Corfù, 29-31 ottobre 1998)*, a cura di Th. G. Pappas, Corfù, pp. 37-49 (riassunto in greco pp. 314-15).

Mantouvalou 1985

Maria Mantouvalou, «Romaïos-Romios-Romiossyni. La notion de <romain> avant et après la chute de Constantinople», *Epistimoniki Epetiris tis Filosofikis Scholis tou Panepistimiou Athinon* 28, pp. 169-98.

Mazarakis-Ainian 2000

Alexandros I. Mazarakis-Ainian, «I primi Greci in Occidente. Scavi nella Graia omerica» [in greco; riassunto in italiano pp. 313-14], in *La presenza greca nell'Italia meridionale e in Sicilia (Atti del Simposio Internazionale, Corfù, 29-31 ottobre 1998)*, a cura di Th. G. Pappas, Corfù, pp. 13-36.

Mazower 2002

Mark Mazower, *The Balkans*, London; tr. in greco 2002.

Moravcsik 1968

G. Moravcsik, «Bisanzio nello specchio dei suoi nomi » [in greco], *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 16, n. 1-4, pp. 455-64.

Ostrogorsky 1963

Georg Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München.

Prévélakis 1997

Georges Prévélakis, *I Balcani*, Bologna; tit. or., *Les Balkans. Cultures et géopolitique*, Paris 1994.

Saradi 1992

Helen Saradi, *Byzantium and the Origin of the Modern Greek National Consciousness* ('Constantinople and Its Legacy' annual lecture), Toronto.

Stoianovich 1960

Traian Stoianovich, «Conquering Balkan Orthodox Merchant», *Journal of Economic History* 20, pp. 234-313.

Tomadakes 1953

Nikolaos B. Tomadakes, «Il contributo delle comunità greche all'estero nella guerra dell'indipendenza» [in greco], *Athena* 57, pp. 3-34.

Turkish Political Identity through Its Image of Atatürk

Murat Cem Mengüç

Abstract

Turkish Republic is understood to be founded by Mustafa Kemal Atatürk. A military man in origin, Atatürk was a modernist who saw clear differences between East and West, and wanted to form a nation state where such divisions could be overcome. As a reformist he confronted cultural obstacles set by Turkish-Islamic tradition. When he died in 1938 he became a celebrated hero whose image stood for progress and modernity. Also, after his death, a new image of Atatürk started to emerge. This second Atatürk had its root in the real individual but it was now a concept, shaped in the light of reformist and conservative struggles. These struggles dominated Turkish culture to the present. This essay will present the second Atatürk as a conceptual identity, a conceptual battleground for the fights between all segments of Turkish society. To ask who the second Atatürk is, is the same as trying to determine what it means to be a modernist or a conservative Turk. I will give examples related to headscarf as a semi-illegal Muslim attire, membership to European Union, and how such issues do pose direct challenges to the identity of the second Atatürk.

Old patriots make perfect mythological heroes. In every nation's understanding of itself there is at least one of them who serves as a blueprint of the ideal individual, ideal citizen. What is often forgotten is that they are social constructions that no longer fully conform with the identity of the original patriots. In terms of Turkish nationalist modernism, the greatest mythological hero is made from Mustafa Kemal Atatürk.

Atatürk, who was born in 1881 and died on 10 November 1938, and the myth of Atatürk that emerged after his death, are never the same. In fact, in order to understand modern Turkish history, it is necessary to separate these two. Sometimes they contradict each other; sometimes they cloud each other's definition, and differentiating between them means to challenge the contemporary Turkish identity.

In its origin, creation of the *second Atatürk* is a political phenomenon. Although he first emerges after 1938 as a role model of the ideological preferences of the Republican regime, his identity is still in dispute. Contemporary debate on what constitutes the *second Atatürk* is due to two types of political developments. The first one is of a domestic nature, that is, the victory of the Muslim democrat movement during the 2002 elections. The second one is of a geo-political nature, which takes place on three fronts, namely, membership to the European Union, unification of

Cyprus, and Kurdish autonomy. These developments pose serious challenges to Turkish identity, trouble conservatives, and eventually ignite a reification of *second Atatürk*.

On 10 October 2002, seven days after the Muslim democrats won the election, it was the 64th anniversary of Mustafa Kemal Atatürk's death. That day, a spontaneous mass protest took place when secular politicians paid their annual visit to Atatürk's mausoleum. The monument, which has long been a shrine of secularism, attracted millions of pilgrims that day, breaking all its previous visitors records. This event explains to us the difference between the two Atatürks. For the average Turkish citizen and politician, Atatürk represents a modernist who promoted the separation of religious and political spheres at any cost. Unfortunately, as far as history is concerned, this is not true. Like all other nationalists, Atatürk received full support and blessings from religious circles in the beginning. Only when his leadership assumed control of the country and launched a cultural and economic reform did their paths become separate.

When Atatürk was alive, it was easier to differentiate between him and the ideology constructed around his name. Like many nationalists, he recognized the significance of religion. His collection of books included several volumes on Islam; many underlined and commented on the margins.¹ During the liberation movement he met with religious leaders and expressed his concerns for the Muslim population. His first supporters were Muslim merchants of Sivas, who had recently taken over the property of the fleeing Armenian population. The office of *caliph* attracted his attention as a source of power. At a political interval, shortly before the end of the independence war, he toyed with the idea of becoming the *caliph*. Later, he found it hard to challenge the religious leaders' opposition and dropped the issue.² Yet, in a political maneuver he abolished the title of *caliph*, forever dismantling its return to Turkish and Islamic politics. His excuse was to block the British Empire from abusing this title for its benefit – at the moment Great Britain ruled the largest Muslim population in the globe.

The relationship between Atatürk and Islam started to turn sour from this point on. But the real hostility began when Atatürk launched a cultural revolution. This revolution was not limited to secularization. It meant to construct a national identity, with linguistic, historiographic and educational components. Most of these ideas were rooted in the late Ottoman reformist movements, and all nation builders knew that a nation

¹ Gürbüz Tüfekçi, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1983.

² Andrew Mango, *Atatürk: Biography of the Founder of Modern Turkey*, London: Overlook Press, 2002.

had to be constructed in bits and pieces. Atatürk's work generated dissent because it had a modernist agenda, that is, it adopted an industrialist discourse associated with the West and Christianity. Moreover, it proposed to re-educate the masses. When he died, the outcome was not clear and the country was still in an identity crisis.

As soon as Atatürk died, his image became a public asset, hijacked by populists. The Cultural Revolution was no longer promoted but imposed together with a cognitive role model, an imaginary Atatürk. I call this role model the *second Atatürk*. This image was constructed very much like the prophet Mohammed, in that it had to be imitated in every aspect. After 1938, common citizens of the Republic were to choose between these two men. But, fighting a Muslim prophet with a nationalist one was not the same as negotiating with religion on behalf of modernity. Soon an ideology, *Kemalism*, constructed on the *second Atatürk*, emerged. For the *Kemalists*, anything attributed to the teachings of Atatürk was unquestionably good and served for the Republic. They evaluated the political legitimacy of all views in *Kemalist* terms. For example, during the 1950s, the Turkish military decided to seek a direct political role because of growing openness in questioning the secular nationalist profile.³ Also in this year, the Republican People's Party (RPP), originally formed by Atatürk and the military officers realizing the independence war, lost its first election. In truth, they had lost others before, but this time missing ballots and exaggerated counting could not avoid their humiliation.⁴ The new government formed by the Party of Justice (PJ) meant a wider representation of Muslim identity and it sidelined the secular RPP *Kemalists*. After ten years of PJ government, the Turkish Military became involved and promoted a dogmatic version of *second Atatürk*. The parliament was dismantled, the elected prime minister, backed by the majority of the population, was reduced to a national enemy and executed under false charges. It became blasphemy to question *Kemalism*. The mandatory appearance of Atatürk's bust at every official building's entrance and the decoration of private and public offices with his portrait grew widespread. Certain articles in the constitution were declared unchangeable *Revolutionary Laws*. In fact, one of these laws, namely the law regarding the ban on religious attire, explains the difference between the two Atatürks.

Common citizens and foreign observers still believe that it was Atatürk who banned the headscarf for women. In reality, it was the second Atatürk

³ William Hale, *Turkish Politics and Military*, London: Routledge, 1994.

⁴ There was a loosening of political curbs on democracy after WWII. Between the 1945 and 1950 elections, 28 new parties were formed, as opposed to the two or three parties who ran in previous pseudo-free elections.

who did this. According to the records, during his visit to Kastamonu on 23-31 August 1925, Atatürk explained some new regulations regarding dress codes. He announced the hat, instead of the fez, as the new headgear of Turkish men.⁵ On 25 December 1925 this became a law, supported by the majority of the parliament, that is, by RPP.⁶ The law was an attempt to eliminate religious male clothing from parliamentary and state domain. 1925 was a year in which the relationship between religion and state was re-organized. Severe debates were taking place regarding the legitimacy of RPP's monopoly on the government. In one session, the debates grew into a fistfight, and one of the members of the parliament was shot and later died in a hospital. Furthermore, 1925 was also the year in which the opposition tried to become party for the first time. In public domain, 1925 was also marked by other important religious uprisings, such as Şeyh Said rebellion.

According to the *Kemalist* historian Afet İnan, Atatürk formed his opposition to religious attire during this time.⁷ Meanwhile, among RPP members, it was already a common practice to wear the hat.⁸ Thus, the law was passed saying that it was forbidden for government workers to use religious clothing and made it mandatory to adopt modern Western hats. The law made no mention of women or their clothing. Furthermore, aside from Afet İnan, there is no record of Atatürk's desire to ban Muslim women attire. The headscarf was actually banned in 1985 by the *second Atatürk*, that is the *Kemalists*.

After the 1960 military coup, the Turkish left gathered around RPP and further used *second Atatürk* as a charm against religion and the moderate right wing. In 1961, RPP won the election by a small margin; the successors of PJ, Democrat Party (DP) soon took over the government. By 1971, the Turkish Military had to intervene, again for *Kemalist* and pseudo-Republican reasons. The '70s were a different era, marked by the oil crisis and separation of Cyprus. Throughout the world there was a big political dissolution, as armed struggle became a popular expression of ideology among Marxists, fascists and Islamists alike. Even the Turkish Military was divided along ideological lines. Also, initiated by external factors, such as covert US involvement in third world politics in defense of capitalism, in 1981 the Turkish Military cleared its own ranks off of Marxists and fascists, and formed a military government that ruled for five years. This regime

⁵ *Atatürk'ün Kastamonu Gezisi ve Şapka Devrimi*, Ankara: Kastamonu Valiliği 100, Yıl Kutlamaları Yayını, 1982, pp. 144.

⁶ *Ibid.* Appendix I.

⁷ Afet İnan, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1973, pp. 61.

⁸ *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1985, Cilt 4, pp. 552.

was more totalitarian but highly compromising towards Islam. The number of private and public religious schools, mosques and presence of Islamism rose astronomically between 1980 and 1985. This development went hand in hand with global capitalism's familiar preference of religious fundamentalism over socialist idealism.

Back then the army had no reason to be afraid of Islam. Its archenemies were armed Marxists and to a degree fascists. But the *second Atatürk* remained a popular tool. He now opposed the Kurdish liberation, supported Turkish soldiers who fought the enemies of the state, confronted all organized forms of socialist and communist expression. The *second Atatürk* flowered everywhere, from drinking houses to grocery stores. Occasionally, he also saved the center-left or center-right ideology from being further prosecuted. After all, everyone was a *Kemalist* of some hybrid sort.

The 1985 elections spelled the serious momentum Muslim democrats have gained. The *second Atatürk* was brought back again. He banned the headscarf from universities and government domain. He tried to close religious schools and fought against religious values. But the center-right now realized the importance of religion for election purposes. Economic problems and the establishment of a rich elite as the sole benefactor of an exclusivist capitalism generated dissent among the public. Radical socialism and fascism were dismantled, or went underground. Those who were Kurds embraced the Kurdish liberation movement, more or less. But those who saw themselves as Turks were once again split between Mohammed and the *second Atatürk*.

The new millennium started with an intense economic crisis, which created a state of alarm, not only for the Republic but also for its allies. After Mexico and Argentine, Turkey had to be saved. The US and EU offered the first hand. Membership talks became accelerated. In 2002, when the Muslim democrats won their victory, it was a serious blow to all secular expectations. It became clear that neither the people, nor the foreign allies really cared about *Kemalism*. They only desired an openly global capitalist society. Then, the wars in Iraq re-opened the question of Kurdish autonomy. A year earlier the leader of the Kurdish liberation movement, Abdullah Öcalan had been arrested. Most Turks believed this was the end. But now, they were confused. Furthermore, one of the conditions of membership to EU was recognition of all minorities, their languages and educational rights.

It is in this context that membership to the EU, unification of Cyprus and Kurdish autonomy together pose a joint challenge to Turkish identity. And now, the *second Atatürk* is brought back again. Presently, secular conservatives use *second Atatürk* in order to fight not only Islam but also

what they call “foreign intervention”. Last year a leading pseudo-academic magazine, the *Turkish Left*, announced a new coalition of intellectuals. Members of this coalition are left wing *Kemalists* and ultra-nationalist. They indifferently evoke the image of Atatürk when they criticize the Muslim democrats, the Kurdish lobby, the pro-EU lobby, the United States and the Cypriot pro-unification. They see them as the enemies of the state, the enemies of Atatürk. According to them, these enemies are trying to end the authority of the Turkish Military and make the Republic a servant to the global capitalist alliance, which serves to a global Judeo-Christian order.⁹

Paranoid and xenophobic, members of this alliance come from the educated classes. They are the leaders of small parties, directors of academic departments, publishers, editors and artists. In a collection of eighteen essays, which they published in July 2003, within 61 pages they recall Atatürk 38 times. In each occasion, a *second Atatürk* emerges as the hero who represents independence. Modernity, participating in global developments, becoming a contemporary Western state and embracing industrial capitalism do not figure in their speeches. Instead, they re-construct the *second Atatürk* in their own image. They suggest that he is against the establishment of a Kurdish autonomy but forget that Atatürk recognized, at least to a degree, a separate status for the Kurdish region. They believe he opposes full membership to the EU, but do not mention how he wanted to make Turkey an economically and culturally integrated part of Europe. They say he opposed the unification of Cyprus but forget that the island was separated some 36 years after his death. In fact, the only obstacle to its unification is Rauf Denktaş, President of the Turkish section, who has ruled since 1974 and has embraced Islam more than he ever embraced Atatürk’s ideals.

This coalition is the ideological dead end to which left and right wing conservatives have arrived today. Out of the eleven political leaders who served as prime ministers in the last fifteen years and who ran as candidates during the 2002 elections, not one was re-elected to the parliament. Obviously, it is time for a new *second Atatürk*. Meanwhile, common Turkish citizens continue to live surrounded by different images of *second Atatürk*. They embrace him in calendars, office supplies, portraits and monuments. Primary school children declare their obedience to his principles and ideals everyday of their schooling, for seven years. They memorize poems and read them on special days, with tears in their eyes, innocently believing in him as a hero because, in their history books, the *second Atatürk* kills thousands of enemies by himself and forms a democracy in a matter of days. He hands liberty to the people oppressed

⁹ *Türk Solu, Türkün Ateşle İmtehanı*, vol. 35, İstanbul: İleri Yayıncılık, 21.07.2003.

under Islam. In high schools and colleges the picture remains much the same. Books that question the *second Atatürk* are banned from public libraries; every student has to pass a special exam regarding the independence war and *Kemalism* every semester of every year. On special occasions they too are asked to memorize poems, announce their obedience, or act in scripts dedicated to his spirit. But during the higher education they become adults and start asking questioning about their identity and about the identity of *second Atatürk*.

Once integrated into the society of adults, every Turk creates his or her own *second Atatürk*. Lucky ones may have access to independent, more objective sources. Yet, most people continue to live in a society where heroes fight heroes. They choose an image of *second Atatürk*, often from popular media, and get on with their lives. He is the archenemy of Islam; he is the Mohammed of secularism; he is the enemy of Kurdish autonomy. He is concerned about full membership to EU; he opposes it strictly. He is the hero who defends a separate Cyprus, against all its citizens' wishes. He is confused and confusing, like every Turkish citizen. Even among the moderate Islamists one can find the *second Atatürk* as a secondary role model. He is a puzzle of nationalism to be put together, everyday.

But the original Atatürk was none of these. Moreover, he was someone who opposed the creation of an ideology around his name. He was challenged with this on at least two different occasions: once by a left wing intellectual and once by a fascist member of the RPP government.¹⁰ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, an ex-member of the Turkish Communist Party, once told Atatürk that RPP lacked a clear doctrine; it needed an ideology of its own. Atatürk replied to him that a doctrine will always slow the revolution, and the process of modernization needed revolution more than it needed an ideology. Later, when Recep Peker, a fascist RPP member, proposed a party program he drafted on the principles of Mussolini's regime, he received a standing ovation from the parliament. But Atatürk, by then the President, sacked Peker and announced that he had only contempt for totalitarianism. Later, this became an issue between him and his best friend, the Prime Minister İsmet İnönü. Only a few months before his death, Atatürk made İnönü resign from his post for advocating ultra-statism and totalitarian socialism.

This is the Atatürk that is forgotten. Instead, he is replaced with an identity crisis that I call *second Atatürk*. Generated not by modernist principles but by incompetent politicians, educators and historians, he is a useless remedy for the confused citizens of the oldest democratic experience in the Middle East.

¹⁰ These two events are related on different occasions in Emre Kongar, *Atatürk*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.

Nel nome dei Mani:
un'alternativa all'identità israeliana
secondo A. B. Yehoshua

Anna Lissa

Abstract

In order to emphasize the importance of the onomastics not only in archaeology, but also in the literary field, I will focus on a short analysis of the role of proper names in A. B. Yehoshua's novel *Mr. Mani*. I will point out the importance of the Hebrew title of the novel (*Mar Mani*), which is also the name of the family whose history is told, from the point of view of both the literary technique and the contents of the novel. As a result, it will be quite clear that the title of the book and the name "Mani" are laden with sense, and that the whole matter turns around personal and collective identity, caught from a social and historical point of view.

Deōrum Manium iura sancta sunt
XII Tabularum Leges

*ho capito che non era un uomo comune,
e che dentro di lui palpitavano tanti diversi Mani*
A. B. Yehoshua, *Mar Mani* (Il signor Mani)

Vorrei iniziare questo intervento parafrasando Jane Austen: «it is a truth universally acknowledged»¹ che l'onomastica, intesa come studio scientifico dei nomi, antroponimi e toponimi, sia una prerogativa di archeologi e storici.

Pur essendo questa affermazione assolutamente incontestabile, bisogna dire che l'onomastica, intesa come relazione problematica del nome col testo, ha svolto e continua a svolgere un ruolo essenziale anche in letteratura:

¹ Jane Austen, *Pride and Prejudice*, London 1996, p. 5: «It is a truth universally acknowledged that a single man in possession of a good fortune, must be in want of a wife». L'ironia di Jane Austen ha un tono decisamente sornione e irridente; in effetti, dalla frase immediatamente successiva diventa chiaro che questa verità universalmente riconosciuta è frutto di una volontaria, ma non sempre cosciente, distorsione delle intenzioni altrui: «However little known the feelings or views of such a man may be on his first entering a neighbourhood, the truth is so well fixed in the minds of the surrounding families, that he is considered as the rightful property of some one or other of their daughters».

Si l'on peut dire que les énoncés linguistiques sont l'objet d'une double relation de dénotation (rapport du mot à l'objet) et de signification (rapport du signifiant au signifié), la langue courante réserve en général aux noms propres la seule relation de dénotation.²

In altre parole, la funzione del nome proprio è quella di identificare una persona o un luogo, ed è proprio in base a questa sua funzione che esso è oggetto di studi di storici e archeologi. In letteratura, tuttavia, il nome può caricarsi di senso; basta pensare, ad esempio, alla sottile ma importantissima ragnatela di analogie costruita intorno al nome di Laura nel *Canzoniere* di Petrarca:

Le propre du langage poétique est d'être motivé 'finalisé', c'est-à-dire de substituer à la complémentarité arbitraire du signifiant et du signifié une solidité et une solidarité nécessaires. Or le nom propre est un *signe opaque* qui offre le degré de résistance maximale à l'assimilation morpho-sémantique. Ce sera donc le défi lancé par le poète de briser la résistance du nom au sens; et la chance de la poésie ... sera de pouvoir compenser ce manque, ce 'défaut' du langage commun.³

Obiettivo del mio intervento sarà dimostrare come Yehoshua è riuscito a spezzare la resistenza che il nome offre al senso. Tenterò di dimostrare che il nome Mani non è affatto un «segno opaco», tutt'altro: esso è carico di senso e proprio per questo è posto in una relazione estremamente complessa e problematica col testo. Nel corso di questo intervento, evidenzierò la relazione del nome Mani con il testo nella sua interezza, sia dal punto di vista della tecnica narrativa che da quello del contenuto.

Ovviamente nel corso dell'analisi sarà sempre presente l'importanza che il nome e l'atto di dare il nome rivestono presso le civiltà del Medio Oriente in generale, e presso il popolo ebraico in particolare. Gerschom Scholem ha posto in evidenza questo aspetto con chiarezza:

Fra gli storici della religione è ampiamente diffusa l'idea che la magia del nome consista in una relazione stretta ed essenziale fra il nome e chi lo porta. Esso dice qualcosa sull'essenza di chi lo porta, ne racchiude almeno in parte la potenza, o addirittura si identifica con l'essenza stessa del nominato: idea, questa che ha svolto un grande ruolo nel mondo orientale dove si sviluppò l'ebraismo, e in particolare nella religione egizia. ...

² Rigolot 1977: 11. «Se si può dire che gli enunciati linguistici sono l'oggetto di una doppia relazione di denotazione (rapporto della parola all'oggetto) e di significazione (rapporto significante/significato), di solito la lingua corrente riserva ai nomi propri la sola relazione di denotazione».

³ Rigolot 1977: 12 (corsivo mio). «La caratteristica propria del linguaggio poetico è di essere motivato 'finalizzato', cioè di sostituire alla complementarità arbitraria del significante e del significato una solidità e una solidarietà necessarie. Ora il nome proprio è un *segno opaco*, che offre il massimo grado di resistenza all'assimilazione morfo-semantica. La sfida lanciata dal poeta consisterà dunque nello spezzare la resistenza del nome al senso; e la sfida della poesia ... consisterà nel poter compensare questa mancanza, questo 'difetto' del linguaggio comune».

Nasce innanzitutto da questa esperienza l'idea del potere dei nomi e del loro uso magico. ... Essa poteva insinuarsi nella concezione biblica del nome di Dio e del suo immenso potere anche là dove tale potere era privo di accenti magici. ... Il momento decisivo di questo sviluppo ... si ha quando il Nome con il quale Dio nomina se stesso e può essere invocato, si sottrae alla sfera acustica e diviene *impronunciabile*. In un primo momento è ancora permesso pronunciarlo in alcune circostanze rare e particolarmente solenni all'interno del Tempio, ... soprattutto dopo la distruzione del Tempio, esso diviene assolutamente impronunciabile.⁴

La trama del romanzo è semplice e complessa nello stesso tempo. Essa ruota intorno ad uno strano enigma: perché il giudice Gabriel Mani, protagonista del primo dialogo che si svolge nel 1982, sente l'irrefrenabile bisogno di mettere in scena il proprio suicidio senza tuttavia portare a termine l'atto? La narrazione procede a ritroso nel tempo, attraverso altri quattro dialoghi che si svolgono rispettivamente nel 1944, 1918, 1899, 1848, facendo in modo che la lettura del romanzo diventi 'archeologica' ovvero paragonabile all'atto di scavare uno strato dopo l'altro, fino ad arrivare a quello più antico.⁵ In ognuno di questi dialoghi è presente un membro della famiglia Mani, i dialoganti sono persone esterne alla famiglia, ma che con essa hanno in qualche modo avuto dei rapporti, eccezion fatta per il quinto e ultimo dialogo in cui Abraham Mani parla in prima persona e finalmente spiega l'enigma.

Ciascuno dei dialoghi è ambientato ad un crocevia storico, un momento storico carico di tensione, in cui le scelte che verranno fatte avranno un'influenza determinante sul futuro:

Each conversation had to be at a special time, ... and here enters the ideologue, the writer who has also an ideology. I tried to find crossroads in Jewish history. At each crossroads I wanted to ask, «What was another option in Jewish history that was not realized?».⁶

La tecnica narrativa scelta da Yehoshua è il dialogo, come in effetti era già avvenuto per due suoi precedenti romanzi *Ha-Me'ahev* (*L'amante*)⁷ e *Girushim Me'uharim* (*Un divorzio tardivo*).⁸ Qui, tuttavia vi è una differenza sostanziale: nei dialoghi che compongono *Il Signor Mani* la parte di uno dei

⁴ Scholem 1998: 19-22.

⁵ A questo riguardo cfr. Band 1992.

⁶ Horn 1997: 111. «Ogni conversazione doveva svolgersi in un momento speciale, ... e qui entra in azione l'ideologo, lo scrittore che ha anche un'ideologia. Ho tentato di trovare degli incroci nella storia ebraica. A ciascun incrocio volevo chiedere, «Quale era l'altra opzione nella storia ebraica che non è stata realizzata?»».

⁷ Yehoshua 1975.

⁸ Yehoshua 1982.

conversatori non è riportata, ma è ricostruibile dalle risposte dell'unico narratore.⁹

Infine, come spesso accade nelle opere di Yehoshua, la dimensione familiare e quella ideologico-nazionale sono in uno stretto rapporto di interconnessione che fa della storia, privata e collettiva, la grande protagonista dei suoi romanzi.

Vengo ora all'analisi del nome.

Primo oggetto dell'analisi è il titolo del romanzo, ovvero *Mar Mani*. Questo titolo è carico di senso, innanzitutto per ciò che concerne la tecnica narrativa. È stato notato che il nome Mani ha un'assonanza con la frase in ebraico «*Mā anî?*», che in italiano suona «Che cosa sono io?».¹⁰ Contemporaneamente *Mar Mani* ha in ebraico un'assonanza con la risposta «*Mar mā anî*», ovvero «è amaro ciò che io sono». La tecnica narrativa del dialogo è dunque contenuta – involontariamente, per ammissione dello stesso Yehoshua – già nel titolo del romanzo. Inoltre, è già stato detto che la tecnica del dialogo adottata da Yehoshua rientra nel tipo di «parola estranea riflessa» secondo la definizione di Michail Bachtin, ovvero un dialogo in cui «la parola estranea agisce dall'esterno; sono possibili le forme più varie di rapporto reciproco con la parola estranea e diversi gradi della sua influenza deformante».¹¹

È stato già messo in evidenza che le personalità delle parti silenziose del romanzo sono pienamente definite e autonome e che, dunque, non si

⁹ Questa tecnica narrativa era già stata sperimentata da Yehoshua in *Un divorzio tardivo*, nel dialogo che si svolge nel capitolo «Giovedì notte», tra il sefardita Rafael Calderon e l'ashkenazita Zwi Kaminka.

¹⁰ A questo riguardo, colgo il suggerimento dello stesso Yehoshua: «After I finished the book some critics came to me and said, «Why did you choose the name Mani? Because it is *ma ani*, what am I». You can imagine my reaction – writing a book for three or four years, all the time dealing with the word «mani», and it never crossed my mind, that Mani can be *ma ani*, what am I? And this is why I have again to reread this book, because I did not realise or I did not pay attention to the simplest things. And I admit that the critics were right and caught part of the reason for the name: not *mi ani*, but *ma ani*: not «who am I», but «what am I» (Horn 1997: 21). «Dopo aver finito il libro alcuni critici sono venuti da me e mi hanno detto, «perché hai scelto il nome Mani? Perché è *ma ani*, che cosa sono io». Puoi immaginare la mia reazione – ho scritto un libro per tre o quattro anni, ho avuto a che fare continuamente con la parola «mani», e non mi è mai passato per la mente, che Mani può essere *ma ani*, che cosa sono io? Ecco perché devo ancora rileggere il libro, perché non ho messo a fuoco o non ho fatto attenzione alle piccole cose. E devo ammettere che i critici avevano ragione e avevano colto una parte della motivazione del nome: non *mi ani*, ma *ma ani*: non «chi sono io» bensì «cosa sono io»».

¹¹ Bachtin 1968: 259. Per il collegamento tra la tecnica di Yehoshua e quella della definizione di Bachtin cfr. Avaday 1995.

tratta di monologhi presentati sotto forma di dialoghi.¹² Ma io vorrei spingermi un po' oltre, poiché mi sembra che *Il Signor Mani* ben corrisponda al tipo di romanzo che Bachtin ha definito «polifonico», la cui caratteristica è «la pluralità delle voci e delle coscienze indipendenti e disgiunte, l'autentica polifonia delle voci pienamente autonome».¹³ È stato giustamente detto che i dialoghi de *Il Signor Mani* si svolgono tra personaggi più giovani, la cui voce è riportata da Yehoshua, e personaggi maturi che di solito rivestono una certa autorità – generalmente si tratta di genitori, oppure di superiori secondo una scala gerarchica, come il colonnello del terzo dialogo, o di 'padri spirituali', come il rabbino Haddayah nel quinto dialogo.¹⁴ Tuttavia, mi sembra che le profonde implicazioni di questa tecnica siano state colte solo parzialmente dall'osservazione secondo la quale le figure silenziose sono assimilabili a «the different faces of God, that voiceless, disembodied essence to which all turn in their despair, and which serves as a moral standard for all generations».¹⁵ Parallelamente, alcune delle caratteristiche dei cinque dialoghi evidenziate da Dan Miron non mi sembrano completamente convincenti: i narratori vogliono raccontare la loro storia ad ogni costo e costringono la controparte silenziosa ad ascoltarli, anche se di malavoglia; essi vogliono che gli ascoltatori diano loro ragione ed emettano una 'sentenza' – per lo più di valore morale – in loro favore ribellandosi in caso di disaccordo. È vero che i narratori dei cinque dialoghi tengono più di ogni altra cosa a raccontare la loro storia: essi, tuttavia, non respingono con movenze infantili il giudizio altrui, ma si sforzano continuamente di confutarlo, anche se questo significa mettere in dubbio la loro versione dei fatti, e dunque le loro certezze, le loro motivazioni, e in ultima analisi la loro identità. Essi difendono la loro «ultima posizione semantica (ideologica) nel mondo, il punto di vista sul mondo».¹⁶ Il rapporto tra i dialoganti è impari solo in maniera apparente. In realtà, nelle loro argomentazioni possiamo trovare la stessa libertà che può sfociare, è vero, nella petulanza con cui il patriarca Abramo si rivolgeva a Dio. In altre parole i narratori non temono l'autorità, tutt'altro: desiderano confrontarsi con essa e affermare la loro libertà e indipendenza rispetto ad essa.

Il primo dialogo sotteso alla narrazione è quello del personaggio con l'autore, il che vuol dire che «l'autore parla in tutta la struttura del suo ro-

¹² A questo riguardo cfr. Avaday 1995.

¹³ Bachtin 1968: 12.

¹⁴ Questo aspetto è stato messo in evidenza, tra gli altri, da Miron 1995; Shaked 1991; Horn 1997.

¹⁵ Shaked 1991: 45. «I differenti volti di Dio, quell'essenza senza voce e senza corpo alla quale tutti si volgono nella loro disperazione, e che funge da standard morale per tutte le generazioni».

¹⁶ *Ibidem*, p. 57.

manzo non *del* personaggio ma *col* personaggio». ¹⁷ La caratteristica dei personaggi de *Il Signor Mani* è, ancora una volta, l'estrema libertà, non solo nei confronti degli altri dialoganti ma anche nei confronti dell'autore. Essi non sono affatto i portavoce dell'autore, ma si pongono in un atteggiamento dialogico con il mondo che li circonda e prima ancora con se stessi. Di conseguenza: «la dominante della rappresentazione del personaggio resta ...: l'autocoscienza. Per questo la parola sul mondo si fonde con la parola confessoria su se stesso». ¹⁸

I narratori non solo insistono nel volere raccontare la loro storia ma tengono ad organizzare la narrazione a modo loro, il che vuol dire che le loro parole sono frutto di lunghe e ponderate riflessioni, dunque di un dialogo con se stessi e su se stessi che ha perfino preceduto il dialogo con l'altro, ma che, proprio grazie al dialogo con l'altro, viene continuamente messo in dubbio e ridiscusso. Per questo motivo la riflessione su se stesso, prima ancora che dialogo con l'altro, è già presente nel titolo del romanzo.

Il nome Mani si carica di senso anche per quanto riguarda l'aspetto semantico del romanzo. Yehoshua stesso ha spiegato la sua scelta:

I chose the name Mani ... because it is an Iraqi family name. I wanted to bring the family from Iraq – the place where Judaism started when Abraham left his home in Iraq and came to Israel. ... I also liked the name's association with mania and Manicheism. ¹⁹

L'origine è uno dei temi principali del romanzo. Il nome Mani è ricollegato all'origine del popolo ebraico, quando cioè Abramo lasciò Ur dei Caldei rispondendo alla chiamata divina. Naturalmente questa è l'origine mitica del popolo ebraico. Come si vede, il nome Mani è immediatamente ricollegato alla presenza di un capostipite, per esplicita volontà dell'autore del romanzo.

Per il lettore italiano, forse più che per tutti gli altri, il nome Mani ha una forte assonanza con i *Manes* e dunque con il culto degli antenati dei ro-

¹⁷ *Ibidem*, p. 87.

¹⁸ *Ibidem*, p. 103.

¹⁹ Horn 1997: 20. «Ho scelto il nome Mani ... perché è un cognome iracheno. Volevo che la famiglia venisse dall'Iraq – il posto in cui l'ebraismo ha avuto inizio quando Abramo ha lasciato la sua casa in Iraq ed è venuto in Israele. ... Mi piaceva anche l'assonanza del nome con mania e Manicheismo».

mani:²⁰ «Deōrum Manium iura sancta sunt», così comandava una delle leggi delle Dodici Tavole, il più antico codice di leggi romano.

L'origine è innanzitutto l'origine familiare: *Il Signor Mani* potrebbe essere considerato il romanzo della memoria collettiva familiare.²¹ Giustamente Dan Miron ha evidenziato che il tema dell'origine è rappresentato ne *Il Signor Mani* dal seme e dall'utero; entrambi hanno un doppio aspetto, quello esclusivamente fisico, e quello metaforico e intellettuale.

Il seme, ovvero la preoccupazione della discendenza, è il punto di partenza dell'intera narrazione: la giovane Hagar, narratrice del primo dialogo, spiega alla madre che, pensando di essere incinta di Efraim Mani, figlio del giudice Gabriel, si considerava in diritto di immischiarsi nella vita privata di quest'ultimo, impedendogli di suicidarsi. Parallelamente, nel quinto dialogo, il lettore viene informato, dalla voce di Abraham Mani, del peccato che si trova all'origine della dinastia dei Mani e della pulsione di morte che caratterizza i suoi membri: Abraham Mani aveva compreso che il matrimonio tra suo figlio Yosef e la giovane Tamara non dava frutti poiché Yosef era perso dietro una sua *idée fixe*: gli arabi sono ebrei che hanno dimenticato di essere ebrei ed è necessario che qualcuno ravvivi la memoria della loro vera identità. Yosef, inoltre, è anche sospettato di attività omosessuali e Abraham Mani sembra ammettere di avere egli stesso commissionato l'assassinio di suo figlio. Poi, resosi conto che quest'ultimo non aveva consumato il matrimonio, ha dormito con Tamara affinché il nome Mani non si estinguesse.

Secondo Dan Miron il seme, e dunque dal punto di vista concettuale la paternità, rappresenta gli istinti di conservazione della famiglia, contrapposti alla pulsione di morte che insorge in seguito all'incontro con il ventre, e dunque con la maternità. Il Yosef Mani protagonista del terzo dialogo è diventato un *homo politicus*, un parolaio, dopo avere accidentalmente assistito ad un parto, nel corso del quale aveva avuto la sensazione che l'utero della partoriente si fosse aperto per divorarlo. La fuga dal femminile per i due Yosef Mani, nel quinto e nel terzo dialogo, si trasforma nella fuga nell'ideologia. Il Yosef Mani del terzo dialogo, infatti, esorta gli arabi a sve-

²⁰ «Vocabolo usato dai Romani per designare in un primo momento speciali divinità non molto dissimili da quelle infernali (e che si credeva avessero per madre una dea alquanto vaga chiamata Mânia), poi le anime dei defunti – vaganti sulla terra senza riuscire a trovare un po' di requie –, infine gli spiriti placati degli antenati, che proteggevano i vivi dai pericoli della natura e dalle insidie dei genî malefici. I Mani erano venerati con culto personale e familiare: ... quindi dal 18 al 21 Febbraio si propiziavano pubblicamente le loro anime, con feste pubbliche denominate Parentàlie. I Mani degli uomini buoni erano detti Lari, quelli degli uomini malvagi Larve e talvolta Lemuri» (Messina 1959: 184).

²¹ Uso questa espressione nell'accezione che di essa dà Maurice Halbwachs, 1994 e 1997.

gliarsi e a reclamare la terra che è anche loro e propone una spartizione con gli ebrei.

Anche i narratori dei dialoghi hanno problemi con le proprie origini. Ho già detto che essi discutono con figure che rivestono o simboleggiano l'autorità parentale: è il caso di Egon Brunner, soldato nazista protagonista del secondo dialogo, e di Efraim Shapiro, ebreo polacco protagonista del quarto dialogo. Questi ultimi rifuggono dal contatto femminile per elaborare tortuose ideologie; esse, tuttavia, si rivelano infruttuose. Le ideologie dei Mani, al contrario, sono solo apparentemente infruttuose: in realtà sono in anticipo rispetto ai tempi.

Il tema dell'origine e la problematica storica ad esso ricollegata ci riportano alla scelta della narrazione a ritroso operata da Yehoshua, che ha dichiarato di avere mutuato questa tecnica dalla psicoanalisi:

Mr. Mani is about obsessions that were self-destructive: the heroes in *Mr. Mani* are, I would say, directed by a very antique self-destruction, a murder that is lying in their unconscious without they knowing it ... what I wanted to do in *Mr. Mani* was to enlarge the psychoanalytic game, to transform the psychoanalytic forces inside the individual human psyche into intergenerational forces ... and I wanted to enlarge the psychoanalytic scheme into a wider one and something that can be traced only in literature and not even in the deepest psychoanalytic process because of the generations that are behind us are totally darkened for us. ... So my feeling was to do psychoanalysis on a national level, and to try to see why we are in such a confusion now by understanding some of the elements of the past.²²

Se l'origine della nevrosi è ormai chiara ad un livello familiare, resta ancora in sospeso il livello nazionale. In effetti, ad ogni crocevia storico, i narratori che riflettono su se stessi e che sono inseriti organicamente nel panorama storico, ideologico e culturale si confrontano con i Mani e con le loro idee apparentemente strampalate. I Mani del romanzo, e a questo proposito concordo con l'ipotesi secondo la quale «le titre du roman, ... désigne clairement une identité collective, car il évoque simultanément tous les représentants mâles de la famille»,²³ rappresentano un'alternativa ri-

²² Horn 1997: 15-16. «*Il signor Mani* riguarda le ossessioni che sono state autodistruttive: i protagonisti de *Il signor Mani* sono, direi, diretti da un antichissimo istinto di autodistruzione, un assassinio che giace nel loro inconscio senza che essi lo sappiano ... quello che volevo fare attraverso *Il signor Mani* era allargare il gioco psicanalitico, trasformare il lavoro delle forze psicoanalitiche nella psiche umana in forze intergenerazionali ... e volevo allargare lo schema psicoanalitico in uno più largo e in un qualcosa che potesse essere ricostruito solo in letteratura e neanche attraverso il più profondo processo psicoanalitico perché le generazioni che sono alle nostre spalle sono completamente immerse nel buio. ... Perciò avevo la sensazione di fare psicoanalisi ad un livello nazionale, e di tentare di capire perché attualmente ci troviamo in questo momento di confusione, attraverso la comprensione di alcuni degli elementi del passato».

²³ Avran 1994: 96. «Il titolo del romanzo, ... designa chiaramente un'identità collettiva,

spetto all'identità dei narratori, tutti ashkenaziti eccezion fatta per il nazista Brunner e Abraham Mani. Tale alternativa ha al suo centro la sefardità in quanto legame normale con la terra, più specificamente la Terra di Israele, e con gli arabi. I vari Mani possono andare e venire dalla Terra di Israele; per i narratori, invece, in particolare per il Tenente Horowitz protagonista del terzo dialogo e per Efraim Shapiro protagonista del quarto dialogo, entrambi ashkenaziti, l'atto di allontanarsi o recarsi in Terra di Israele è sempre problematico. Esso implica una scelta tra Israele e diaspora e dunque tra due diversi tipi di identità.²⁴ I Mani, invece, sono nati in Terra di Israele e ad essa appartengono, perciò possono andare e venire senza problemi, non hanno bisogno di cercare complicate giustificazioni storiche e ideologiche per la loro presenza lì, e sono pronti a riconoscere i diritti degli arabi su una parte di quella terra dove anch'essi sono nati.

Di conseguenza, vorrei suggerire che il dialogo contenuto nel titolo e soprattutto la risposta «è amaro ciò che io sono» sono ambivalenti. Potrebbero riferirsi ai narratori e ai loro problemi di identità, ma parimenti potrebbero riferirsi ai Mani e alle loro proposte alternative, troppo in anticipo per i loro tempi e perciò incomprese.

Queste osservazioni non devono, tuttavia, indurre in errore. Yehoshua non sta contrapponendo due modelli identitari, quello sefardita e quello ashkenazita. Giustamente Ann Golomb Hoffman ha evidenziato: «The novel works against the move of consolidation that is crucial to the establishment of identity».²⁵

Dalla famiglia Mani si può entrare e uscire. Nel terzo dialogo il figlio di Yosef Mani è adottato. In effetti, la vera, grande alternativa proposta dal romanzo consiste proprio nel non ripiegarsi su un'unica identità, sia essa sefardita o ashkenazita. I narratori e i Mani sono intrappolati nell'amarezza della loro identità solo fino a quando restano due entità distinte. Il primo dialogo, che è contemporaneamente l'inizio e l'epilogo del romanzo, propone una fusione tra le due comunità: Hagar ashkenazita ha un figlio da Efraim Mani, fondendo armoniosamente i due 'codici genetici'.

Una solida base per un'identità israeliana capace di affrontare le sfide del futuro consiste, secondo Yehoshua, nell'incontro tra la componente sefardita e ashkenazita. Un incontro che egli aveva preconizzato, in forma forse meno cosciente, già nei suoi precedenti romanzi, ma che diventa argomento centrale de *Il Signor Mani*, e successivamente, in maniera ancora

poiché evoca simultaneamente tutti i rappresentanti maschi della famiglia».

²⁴ A questo riguardo mi pare particolarmente interessante l'osservazione di Ephraïm Riveline, secondo il quale l'antico motivo mitico del ritorno viene capovolto nei romanzi di Yehoshua, il ritorno è effettuato in direzione della diaspora e non verso quella che dovrebbe essere la 'casa' ovvero Israele. Cfr. Riveline 1999.

²⁵ Golomb Hoffman 1992: 246. «Il romanzo opera contro un movimento di consolidamento che è cruciale per definire un'identità».

più potente, in *Massa' 'el tom ha-elef (Viaggio alla fine del millennio)*,²⁶ in cui l'autore appare sempre più cosciente delle scelte difficili, dolorose e tuttavia necessarie che i membri delle rispettive comunità si troveranno ad affrontare allo scopo di elaborare un'identità comune.

Bibliografia

Avaday 1995

A. Avaday, «Analisi del dialogo in *Il Signor Mani*» [in ebraico], in *In the Opposite Direction: Articles on Mr. Mani by A. B. Yehoshua*, ed. by N. Bendov, Tel Aviv, pp. 90-108.

Avran 1994

Z. Avran, «Abraham B. Yehoshua, un auteur à la recherche d'une identité», *Tsafon - Revue d'études juives du Nord* 17 (Printemps), pp. 91-102.

Bachtin 1968

Michail Bachtin, *Dostoevskij Poetica e stilistica*, Milano.

Band 1992

Arnold J. Band, «*Mar Mani: The Archeology of Self-Deception*», *Prooftexts* 12, pp. 231-44.

Golomb Hoffman 1992

Ann Golomb Hoffman, «The Womb of Culture: Fictions of Identity and Their Undoing in Yehoshua's 'Mr. Mani'», *Prooftexts* 12, pp. 245-63.

Halbwachs 1994

Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris.

Halbwachs 1997

Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris.

Horn 1997

Bernard Horn, *Facing the Fires*, New York.

Messina 1959

G. L. Messina., *Dizionario di mitologia classica*, Roma.

²⁶ Yehoshua 1997.

Miron 1995

Dan Miron, «Dietro ogni pensiero se ne nasconde un altro» [in ebraico], in *In the Opposite Direction: Articles on Mr. Mani by A. B. Yehoshua*, ed. by N. Ben-Dov, Tel Aviv, pp. 40-68.

Rigolot 1977

François Rigolot, *Poétique et onomastique*, Genève.

Riveline 1999

Ephraïm Riveline, «Il motivo del ritorno in A. B. Yehoshua», *REEH - Revue Européenne des Études Hébraïques*, Hors série.

Scholem 1988

Gershom Scholem, *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Milano.

Shaked 1991

Gershon Shaked, «A Puzzle Greater than All Its Solutions», *Modern Hebrew Literature* 6, pp. 44-47.

Yehoshua 1975

Abraham B. Yehoshua, *Ha-me'ahev*, Gerusalemme - Tel Aviv; trad. it., *L'amante*, Torino 1990 e 1995.

Yehoshua 1982

Abraham B. Yehoshua, *Gerushim me'uharim*, Tel Aviv; trad. it., *Un divorzio tardivo*, Torino 1996.

Yehoshua 1989

Abraham B. Yehoshua, *Mar Mani, roman sihot*, Tel Aviv; trad. it., *Il signor Mani*, Torino 1994.

Yehoshua 1997

Abraham B. Yehoshua, *Massa' 'el tom ha-elef*, Tel Aviv; trad. it., *Viaggio alla fine del millennio*, Torino 1998.

Bauddha dharma manchu
La costruzione dell'identità buddhista
tra i Tharu e i Magar in Nepal: note dal campo

Chiara Letizia

Abstract

In Nepal two different forms of Mahāyāna Buddhism have traditionally been practised: Tibetan Buddhism, which is found in the ethnically Tibetan groups in the North of the country and among the Gurungs, Thakalis and Tamangs; and Newar Buddhism, among the Newar people of the Kathmandu Valley. The Theravāda Buddhism – in its 'modernist' form emerged last century in Sri Lanka under the impact of colonialism and the Christian missionary activity – arrived in Nepal in the 1920s and was enthusiastically received by the Newars. In the last five years, the Buddhist proselytism has reached other Nepalese ethnic groups outside the Kathmandu valley. These field notes show the spread of Theravāda among the Tharus and the Magars. Moreover, they provide an interpretation of this Buddhist conversion process in the context of the ethnic movements which appeared with the advent of Democracy in 1991. This movements joined the pan-Nepalese Nepal Janajāti Mahasang organization. The new word "janajāti" points to the ethnic minorities oppressed by the Hindu State. Strongly influenced by Hinduism in the past, Magars and Tharus are starting now to look for their identity through a process of desanskritization. The shift to Buddhism is an important part of this process.

In Nepal, alla domanda «In quale religione crede?» (*kun dharma mannuhuncha*) si può ottenere la risposta: «Sono buddhista» (*bauddha dharma manchu*), ma non è affatto detto che questa risposta denoti un'identità omogenea. In Nepal, infatti, coesistono tradizioni ed etnie diverse, e a rispondere in questo modo potrebbero essere uno Sherpa, un Gurung o un Thakali di tradizione buddhista tibetana nel nord del paese, un Newar buddhista nella valle di Kathmandu, o un monaco di tradizione Theravāda. Da pochissimi anni, inoltre, a definirsi «buddhisti» sono anche i membri di alcuni gruppi etnici, i Tharu e i Magar, che sono hindu – o meglio hinduizzati – da circa due secoli.

Mossa dal desiderio di comprendere questo nuovo fenomeno, ho intrapreso una ricerca sul campo di quattro mesi in Nepal;¹ se all'inizio coltivavo inconsciamente un'immagine *naïve* di abitanti dei villaggi che si

¹ La ricerca sul campo in Nepal è stata svolta dal novembre 2003 al febbraio 2004 ed è stata resa possibile grazie ad una borsa di studio post-dottorale della Fondation Fyssen a Parigi. Desidero ringraziare qui David Gellner e Sange Lama, che, in modo assai diverso ma ugualmente prezioso, mi hanno aiutata ad orientare la ricerca sul campo.

convertivano affascinati dalla lettura della vita del Buddha, il campo mi ha offerto una prospettiva ben più realistica: ho trovato due associazioni etniche, la Nepal Magar Sangh e la Tharu Kalyan Karini Sabha, con sede a Kathmandu e con ramificazioni locali in tutto il paese, i cui membri, in genere benestanti e colti, lavorano con una strategia capillare per diffondere il buddhismo tra i Magar e i Tharu, un'opera di proselitismo inscindibile dalle rivendicazioni etniche e dall'impegno politico in aperta opposizione allo Stato hindu.

Questo nuovo fenomeno è l'esito finale di un processo che contempla tre tappe fondamentali:

1. l'arrivo di un buddhismo 'modernista' in Nepal negli anni '20;
2. la massiccia conversione dei Newar, una popolazione della valle di Kathmandu, nel corso degli ultimi 80 anni;
3. la recentissima diffusione ad altri gruppi etnici.

Non si deve però credere che nel corso di questo processo l'oggetto della diffusione – il buddhismo modernista appunto – sia rimasto invariato. Come si può immaginare, tra il missionario buddhista di tradizione birmana che insegnò ai primi devoti nepalesi negli anni '20 e l'abitante di un villaggio tharu che si definisce buddhista nel 2004, v'è un'intricata e appassionante storia, che ho appena cominciato ad esaminare in questi mesi.

Il buddhismo newar

Nel momento in cui il buddhismo Theravāda modernista è giunto nella valle di Kathmandu, in Nepal erano già tradizionalmente praticate due forme differenti di buddhismo Mahāyāna: il buddhismo tibetano (tra le etnie tibetane nel nord e tra i Gurung, i Thakali e i Tamang) e il buddhismo newar, una forma peculiare praticata dai Newar della valle di Kathmandu. Con il termine «peculiare» intendo dire che il buddhismo newar ha adottato numerose divinità hindu, la divisione in caste e i riti hindu del ciclo della vita. Nel corso del XIV-XV secolo i monaci hanno abbandonato il celibato; l'antica comunità monastica si è così trasformata in un gruppo a discendenza patrilineare che occupa il vertice di una gerarchia di caste organizzata secondo le regole di purezza rituale. Di fatto, si tratta di una casta di 'preti' buddhisti che, allo stesso titolo dei brahmani, eseguono i riti domestici per i loro clienti. Il buddhismo newar è spesso definito con qualche ragione «hinduizzato»; questo termine presuppone una distinzione dottrinale tra buddhismo e induismo raramente operante al livello della pratica rituale della valle di Kathmandu. In realtà, il tantrismo ha

unificato la religione newar, contribuendo a far emergere un sistema religioso comune tanto al buddhismo quanto all'hinduismo.²

L'arrivo del buddhismo Theravāda modernista

A partire dagli anni '20, alcuni monaci missionari Theravāda di formazione birmana e singalese si sono stabiliti nella valle di Kathmandu con lo scopo di riportare il buddhismo newar alla sua forma autentica e originaria, risvegliando i «buddhisti dormienti» del Nepal alla loro «vera religione».³

Le origini di questo buddhismo che si presenta come originale e autentico non sono però così antiche né così ortodosse come si potrebbe pensare: esse possono essere situate a Ceylon all'inizio del XX secolo, dove, sotto l'influenza del colonialismo e dell'attività missionaria cristiana, il buddhismo è stato razionalizzato, modernizzato e riformulato in senso nazionalista, missionario e antioccidentale.⁴

Questo movimento buddhista rinnovato è stato definito dagli studiosi «modernista» (Bechert 1978 e 1990) o «protestante» (Obeyesekere 1970; Gombrich e Obeyesekere 1988: 5-6).

Un breve sguardo alla storia e alle caratteristiche di questo buddhismo possono essere di grande utilità per valutare l'influenza che esso ha esercitato in Nepal.⁵

L'Anagarika Dharmapala e la Maha Bodhi Society

Nel 1891, l'Anagarika Dharmapala (1864-1933) fondò la Maha Bodhi Society, con i seguenti scopi: restaurare il buddhismo in India; proteggere e promuovere il buddhismo in Sri Lanka e, più in generale, nel mondo intero; stampare e pubblicare libri e riviste sull'educazione, la religione e la cultura buddhiste; lavorare per la propagazione della religione buddhista attraverso un'attività missionaria.⁶

Dharmapala è stato il pioniere della rinascita del buddhismo in India, e il primo buddhista dei tempi moderni a insegnare il Dharma in Europa,

² Sul buddhismo newar si vedano Locke 1985 e 1989, Gellner 1988, 1989, 1992, 1995 e 2001, Toffin 1984 e 2000.

³ Il messaggio dei monaci Theravāda è enunciato chiaramente nel documento pubblicato dall'Ananada Kuti Vihar Trust, dal titolo programmatico *Awake! Buddhists of Nepal* (Bajracharya 1995).

⁴ Si vedano a questo proposito Gombrich 1988 e 1992, Gombrich e Obeyesekere 1988, Obeyesekere 1970.

⁵ Sul buddhismo modernista si veda anche la biografia del Colonnello Olcott, che in un certo senso contribuì alla sua creazione (Prothero 1996).

⁶ Per una storia della Maha Bodhi Society si veda Ratnatunga 1991.

Asia e America. Egli disegnò il programma del buddhismo modernista, caratterizzato in particolare dalla volontà di distinguersi nettamente dall'hinduismo.⁷

Nel 1929 Ambedkar, il leader degli Intoccabili indiani, annunciò solennemente che non sarebbe morto hindu. Il 14 ottobre 1956, poco prima della sua morte, divenne pubblicamente buddhista e convertì lui stesso cinquecentomila suoi discepoli al buddhismo.⁸ Influenzato come Dharmapala dai valori e dalle idee del buddhismo modernista, Ambedkar volle utilizzare il buddhismo come mezzo di liberazione sociale. Vide in esso un modo per soddisfare la domanda religiosa degli Intoccabili, aiutandoli allo stesso tempo a liberarsi psicologicamente dell'hinduismo e ad avvicinarsi a degli ideali di libertà e di uguaglianza. Nonostante il contenuto laico del suo discorso, Ambedkar adottò un rito di conversione e il messaggio di emancipazione sociale fu presentato sotto forma di religione, rendendolo così più accessibile ad una popolazione in gran parte analfabeta.⁹ L'accento posto da Ambedkar sull'ideale della responsabilità dell'individuo, sull'indipendenza di giudizio e sulla razionalità, sembrano tuttavia in contraddizione con la dimensione collettiva della conversione, che è il frutto della sua adesione pratica a una strategia comunitaria di emancipazione. La scelta di Ambedkar cadde sul buddhismo per una serie di ragioni: in primo luogo, il buddhismo era una religione autoctona, nata sul suolo indiano. In secondo luogo, Ambedkar vedeva in Buddha il precursore della lotta contro il brahmanismo.¹⁰ La volontà di distinguersi dall'hinduismo e di rigettare le sue tradizioni appare chiaramente nei voti che Ambedkar fece aggiungere ai cinque precetti tradizionali del buddhismo, la recitazione dei quali permette di diventare un devoto buddhista laico.¹¹

Sette di questi voti affermano esplicitamente la rinuncia alle pratiche rituali hindu; leggiamone alcuni: «Non considererò Brahma, Viṣṇu o Maheś come degli dèi, né offrirò loro un culto»; «Non celebrerò in nessun caso una *śrāddha*, né offrirò mai delle *piṇḍa*»;¹² «Non accetterò alcun

⁷ Sulla figura di Dharmapala si vedano Gombrich e Obeyesekere 1988, Sangharaksita 1980.

⁸ Si vedano a questo proposito Ambedkar 1974, Zelliott 1992, Jondhale e Beltz 2004.

⁹ O. Lynch (1969) nota che Ambedkar voleva in questo modo ancorare la cittadinanza e il nazionalismo ai valori morali, versando il «vino nuovo» dei valori della cittadinanza nell'«otre vecchio» della religione.

¹⁰ Ambedkar scelse per la sua conversione la data di una festa hindu molto importante, Dassehra, in una logica di sostituzione dei riti buddhisti ai festival popolari dell'hinduismo che presentava tuttavia l'ambiguità di una deliberata iscrizione nel calendario religioso hindu.

¹¹ I 22 voti sono elencati in Jaffrelot 2000: 204-5.

¹² La *śrāddha* è un rito complesso, costituito da tre elementi principali: l'offerta al fuoco

saṃskār celebrato da un brahmano», e così via. Questi voti minano alla base il sistema rituale hindu, basato sul culto delle divinità, sui riti funerari che prevedono le offerte di cibo (*piṇḍa*) al morto, e sui riti del ciclo della vita (*saṃskār*) che marcano l'esistenza dell'individuo dalla nascita alla pubertà, dal matrimonio alla morte, stringendo un rapporto inscindibile tra l'operatore rituale domestico e la famiglia dei suoi clienti. Il quinto voto rispondeva esplicitamente ai tentativi neo-hindu di considerare il buddhismo una via minore e incompleta all'interno dell'hinduismo: «Non credo che il Signore Buddha fosse un'incarnazione di Viṣṇu. Considero questa propaganda falsa e malevola».¹³

Caratteristiche del buddhismo modernista

Alcune caratteristiche del buddhismo modernista si ritrovano nella forma che il buddhismo Theravāda ha preso nella sua diffusione in Nepal, ed è perciò utile ricordarne qui le grandi linee. Il buddhismo modernista:

1. costituiva una duplice protesta contro le autorità coloniali e contro i missionari cristiani;
2. voleva 'monasticizzare' i laici, in altre parole voleva portare i laici ad un livello di virtù buddhista che in precedenza era richiesto solo ai monaci. In un certo senso, dunque, annullava la natura gerarchica del buddhismo tradizionale con la sua divisione tra monaci e laici, facendo dell'attivismo sociale e della meditazione il dovere di ogni buddhista, monaco o laico che fosse;
3. era strettamente associato alle riforme sociali, e considerava la religione come una scienza, o almeno un'esperienza razionale compatibile con la scienza moderna; nel caso di Dharmapala, figura chiave del nazionalismo in Sri Lanka, il buddhismo era associato anche all'etno-nazionalismo;
4. sottolineava l'importanza dell'istruzione, dell'educazione, della

(*homa*), l'offerta delle palline di riso (*piṇḍa*) agli antenati, e l'offerta di cibo ai brahmani (*brāhmaṇa bhojana*) che simbolicamente rappresentano gli antenati. Questo rito mira a trasformare lo spirito sperduto e cattivo del morto (*preta*) in un *pitr*, un «padre», un antenato forte e amichevole, che può vivere tra gli altri antenati nel *pitrloka*, il mondo a loro consacrato. È per compiere questo passaggio che il morto deve acquisire un corpo e necessita di regolare nutrimento.

¹³ La continua volontà di distinguersi dall'hinduismo appare chiara anche dal fatto che Ambedkar scrisse *The Buddha and His Dhamma* sulla base di fonti in lingua pali del buddhismo Theravāda, escludendo le fonti sanscrite del buddhismo Mahāyāna, troppo hinduizzate ai suoi occhi.

predicazione e della pubblicazione di libri e periodici, e incoraggiava la creazione di una rete di scuole buddhiste;

5. criticava le altre religioni, in particolare l'hinduismo e il cristianesimo;
6. si serviva infine di concetti veicolati in lingua inglese, come «religion», «superstition», «corruption», ed era essenzialmente un movimento legato ai valori della borghesia.¹⁴

Il cammino del buddhismo modernista verso il Nepal

L'influenza di questo buddhismo modernista è giunta in Nepal grazie all'intervento dell'Anagarika Dharmapala e della sua Maha Bodhi Society. Come raccontano LeVine e Gellner (ms.: cap. 2), durante una visita in Birmania Dharmapala persuase infatti il monaco U Chandrima a inviare come missionario in India uno dei suoi discepoli, il Venerabile Chandramani. Quest'ultimo fondò nel 1902 un monastero (*vihāra*) a Kushinagar, dove insegnò il buddhismo fino alla morte. A partire dagli anni '20, molti pellegrini nepalesi accorsero per seguire i suoi insegnamenti. Il primo buddhista modernista nepalese fu Dharma Aditya Dharmacharyya, un newar di casta Śākya della città di Lalitpur. All'età di diciotto anni incontrò l'Anagarika Dharmapala a Calcutta, e quest'incontro fu determinante per il resto della sua vita: Dharmapala, infatti, vide nel giovane un messaggero inviato dal cielo per propagare il buddhismo in Nepal. È questo l'inizio della storia avventurosa del buddhismo modernista in Nepal, costellata di difficoltà e persecuzioni, ma anche destinata a un successo sempre crescente. Nel 1944 il Primo Ministro Juddha Shamsér Rana esiliò otto tra monaci e novizi in India, ma essi continuarono la loro opera instancabile e fondarono la Dharmodaya Sabha (Buddhist Society of Nepal). Due anni dopo, grazie all'influenza del presidente di questa associazione, il governo permise ai monaci Theravāda di rientrare a Kathmandu. Nell'inverno del 1950, i membri anziani del Sangha stilavano una lista di obiettivi nel giornale della Buddhist Society of Nepal. Come si può vedere, questa lista seguiva il modello del programma della Maha Bodhi Society:

1. aprire scuole buddhiste in tutto il Nepal;
2. costruire un monastero (*vihara*) in ogni villaggio o città dove vi fosse una maggioranza buddhista, con uno o due monaci residenti per dare gli insegnamenti e offrire un'assistenza medica gratuita;

¹⁴ Si vedano Gombrich 1988: cap. 7, Gombrich e Obeyesekere 1988: 7, 218.

3. pubblicare traduzioni dei testi del canone buddhista e altri libri sul buddhismo in nepali e in newari;
4. educare i nepalesi alla propagazione del buddhismo;
5. pubblicare due giornali, uno in inglese e uno in nepali;
6. persuadere le autorità nepalesi a intraprendere in passi necessari per preservare i monumenti buddhisti (Lumbini, Kapilavastu);
7. incoraggiare i buddhisti di altri paesi a visitare il Nepal, e dare accoglienza agli studiosi di buddhismo;
8. guardarsi dalle istituzioni che convertono i nepalesi ad altre religioni (in particolare le missioni cristiane).¹⁵

Per questo programma essi chiesero l'aiuto e l'assistenza di altri paesi buddhisti, perché fornissero delle borse di studio a studenti nepalesi e in genere un sostegno morale e materiale.

Lasciamo ora la storia dei primi anni del proselitismo Theravāda, che è stata tracciata da altri studiosi¹⁶ e approfondita in un'eccellente etnografia di prossima pubblicazione (Levine e Gellner ms.), e volgiamoci alla situazione attuale, in particolare alla massiccia diffusione di questa nuova forma di buddhismo presso i Newar, la popolazione indigena della valle di Kathmandu.

La situazione attuale

Al giorno d'oggi, in seguito ad un'intensa attività di proselitismo, la maggioranza dei buddhisti newar ha abbandonato i rituali e le credenze tradizionali per adottare il buddhismo Theravāda.¹⁷ Questo processo era limitato all'inizio alle alte caste (Śākya, Vajrācārya), ma attualmente si è diffuso alle caste dei contadini e dei commercianti (Maharjan e Tuladhār). Si interrompe così una tradizione millenaria che metteva le tradizioni del Tantra e del Mahāyāna al centro del buddhismo newar. Gli operatori rituali buddhisti tradizionali, i Vajrācārya, accusati di avere una scarsa familiarità con la «vera» dottrina buddhista e con i testi sanscriti, non vengono più chiamati a celebrare i loro complicati e costosi rituali tantrici che prevedono sacrifici animali e consumo di bevande alcoliche. Si preferisce piuttosto chiamare i monaci Theravāda, che hanno il vantaggio di celebrare un rito,

¹⁵ Kloppenborg 1977: 307-8.

¹⁶ Kloppenborg 1977, Amritananda 1982, Bechert e Hartmann 1988, Bechert 1992, Hartmann 1993, Gellner 2002.

¹⁷ Sulla diffusione del buddhismo Theravāda tra i Newar da una prospettiva politica e cognitivista, si veda Leve 1999 e 2002.

la Buddha Pūjā, essenziale e sobrio, nel corso del quale mostrano di conoscere approfonditamente i testi enunciati, e al termine del quale non domandano alcuna ricompensa.

Si osserva dunque una giustapposizione di due tradizioni buddhiste assai differenti che rispondono a delle logiche diverse, come ho suggerito altrove (Letizia 2003: 266-71). Questa compresenza dà luogo ad una varietà di comportamenti tra i laici: molti di loro, pur recandosi assai spesso al monastero Theravāda, continuano a visitare i centri tradizionali di culto e a celebrare i rituali del buddhismo Vajrayāna, non avvertendo alcun sentimento di inconciliabilità. Nella logica del buddhismo newar, infatti, l'ortodossia non è un concetto operante, mentre il buddhismo Theravāda non accetta riti che contravvengano ai suoi principi. Altri laici hanno invece completamente abbandonato le pratiche tradizionali del buddhismo newar, integrandosi completamente nella comunità e nella vita del monastero; essi hanno rimpiazzato la maggior parte dei riti tradizionali del ciclo della vita con nuovi rituali, proposti e a volte creati per l'occasione dai monaci (Hartmann 1996).

Altri ancora, infine, in particolare gli intellettuali colti e direttamente coinvolti nel processo di diffusione del buddhismo, avvertono un conflitto tra la propria convinzione religiosa e il loro statuto di persone rispettate e influenti nel seno della società newar, che impone loro di continuare a praticare i riti del buddhismo tradizionale.

Allo stesso tempo, un numero sempre crescente di Newar sta prendendo i voti monastici secondo la tradizione Theravāda. I monaci, che erano meno di dieci negli anni '30, sono diventati duecento nel 2001 e da allora il loro numero si è notevolmente accresciuto, senza contare i monaci e le monache partiti per studiare nei monasteri in Birmania e in Thailandia o i numerosissimi laici implicati nelle attività legate al monastero. Negli anni '30 non esistevano monasteri Theravāda in Nepal, mentre oggi se ne contano novantotto, di cui la maggior parte nella valle di Kathmandu.

Da pochi anni, come si è detto, il buddhismo Theravāda ha valicato i confini della valle di Kathmandu e del gruppo etnico dei Newar per diffondersi tra altri gruppi etnici nelle pianure a sud del paese e nelle regioni delle colline. Il caso più eclatante di cui sono venuta a conoscenza è quello di due gruppi etnici, i Magar e i Tharu, che, hinduizzati da circa due secoli, si volgono ora al buddhismo.

Durante la missione in Nepal ho cercato di seguire le tappe e le modalità di questa singolare diffusione, e quanto espongo qui di seguito è un primo resoconto di ciò che ho scoperto nel corso della ricerca.

La nascita della Nepal Janajāti Mahasangh e la campagna per la laicizzazione dello stato

Le interviste ai monaci Theravāda e agli attivisti buddhisti laici newar mi hanno permesso di comprendere il ruolo fondamentale che i primi e soprattutto i secondi hanno svolto nella diffusione del buddhismo fra altri gruppi etnici.

Per poter comprendere il valore di questo ruolo, dobbiamo volgerci per qualche istante alla storia moderna del Nepal.

Sin dal XVIII secolo la retorica del governo nepalese ha costantemente propagato l'idea del Nepal come sacro regno hindu. Nel 1854, il Codice Muluki Ain impose la divisione in caste a tutta la popolazione nepalese, inserendo ai livelli più bassi i gruppi etnici che seguivano pratiche condannabili dall'ortodossia hindu, come il consumo di bevande alcoliche e di carne di maiale. Molti gruppi cominciarono allora a 'sanscritizzarsi' – in altre parole ad adottare costumi hindu – per ottenere una promozione di status all'interno della gerarchia. La costituzione del 1962 definì il Nepal una «monarchia hindu», retta da un re seguace dell'*hindu dharma*. Benché la popolazione nepalese fosse costituita da una trentina di gruppi etnici, ognuno con la sua cultura peculiare e differente dalla tradizione ortodossa hindu promossa dallo Stato, il regime impose di fatto la cultura, la lingua e la religione del gruppo dominante, i Parbatiyā.

Nella primavera del 1990, in seguito ad un'imponente insurrezione popolare, il regime senza partiti del Pancayat, imposto dal re nel 1961, fu abolito dopo trent'anni di esistenza. Il re Birendra annunciò l'abolizione dell'interdizione dei partiti politici, e il 9 novembre 1990 una nuova Costituzione stabilì la sovranità popolare e riconobbe il multipartitismo.¹⁸ La vittoria del movimento per la restaurazione della democrazia e la promulgazione della nuova Costituzione diedero luogo ad un forte attivismo tra le minoranze etniche del paese.¹⁹ I gruppi etnici, collettivamente definiti con un neologismo, *janajāti*, cominciarono ad esprimersi attraverso un numero crescente di nuove formazioni politiche che ponevano l'accento sulla propria identità etnica e il cui discorso comune era la fiera denuncia della dominazione esercitata dai brahmani sulle istituzioni politiche, economiche ed educative del paese.²⁰ Nel luglio 1990, ventidue associazioni etniche si sono unite per formare il Nepal Janajāti Mahasangh (Nepal Federation of Nationalities), un'associazione

¹⁸ Constitution of the Kingdom of Nepal 2047 B.S./1990.

¹⁹ Sugli aspetti culturali e sociali del fermento politico ed etnico del Nepal dopo il '90, si vedano Gellner Pfaff-Czarnecka e Whelpton 1997, Hoftun, Raepet e Whelpton 1999, Fisher e Hangen 2000, Lecomte-Tilouine e Dolfus 2003.

²⁰ Sull'ideologia dei *janajāti*, si vedano Fisher 1993, Krämer 2003, Tamang 2060 B.S./2003, Bhatta 2060 B.S./2003.

dei popoli indigeni del Nepal che mira a creare una maggioranza etnica nel quadro politico del paese, laddove prima v'erano solamente tante minoranze etniche.

I partiti comunisti, numerosi e potenti in Nepal, cominciarono a chiedere uno Stato laico, e questa richiesta fu condivisa dalle minoranze religiose musulmane e cristiane, improvvisamente visibili nella vita pubblica fino ad allora riservata alle grandi celebrazioni dello Stato hindu.

I buddhisti, fino a quel momento considerati come una setta interna all'hinduismo, emersero allora per la prima volta come una forza politica. Furono trentamila, il 30 giugno 1990, a rispondere all'appello dell'Associazione dei Buddhisti del Nepal e a scendere nelle strade di Kathmandu per chiedere uno stato laico. La nuova Costituzione, tuttavia, pur riconoscendo il carattere multietnico e multilingue della nazione, continuò a dichiarare il Nepal un «regno hindu».

La nascita della Himalayan Buddhist Education Foundation e i «Campi di consapevolezza buddhista»

Alcuni giovani attivisti buddhisti newar, delusi dal fallimento della loro lotta per la laicizzazione dello Stato, formarono allora a Kathmandu un'associazione di giovani buddhisti, la Yuba Baudha Samuha, con la speranza di reclutare membri di altri gruppi etnici (*janajāti*). Racconta l'allora Presidente dell'associazione, Harsa Muni Shakya: «Una volta fallita l'attività rivoluzionaria, abbiamo pensato di portare una coscienza buddhista tra i *janajāti*. In questo modo non eravamo più un gruppo politico, ma un'associazione di consapevolezza religiosa».

L'associazione cominciò ad organizzare delle riunioni nei monasteri Theravāda, dove intervennero anche i principali leader dei *janajāti*, favorendo il contatto tra gli attivisti religiosi e politici di tutti i gruppi etnici. Questi incontri si conclusero nel 1995 con la creazione nella città di Lalitpur della Himalayan Buddhist Education Foundation (HBEF), di cui fu eletto Presidente l'abate di un importante monastero Theravāda della Valle.

La missione di questa fondazione era di promuovere l'etica buddhista tra i vari gruppi etnici del Nepal. Si scelse di insegnare il buddhismo nelle comunità già «formalmente buddhiste», come i Tamang e i Gurung, o semplicemente «interessate al buddhismo», come i Tharu e i Magar, che non avevano avuto accesso in precedenza a un'educazione religiosa.

Si noti sin da subito l'importanza dell'educazione al buddhismo negli scopi di questa Fondazione. Nel contesto del buddhismo tradizionale, non vi è alcuna nozione di catechismo o di studio della propria religione. E di questa differenza i nuovi buddhisti sono ampiamente consapevoli, come si

legge nella dichiarazione degli obiettivi del Śrī Kīrti Centre, un'associazione parallela e finanziata dalla HBEF: «Nei tempi antichi, lo studio del buddhismo era limitato ai Bhikku, ai Lama e ai Vajracharya.²¹ I laici si limitavano a finanziare i rituali. Negli ultimi trent'anni, invece, i monaci Theravāda hanno aperto a tutti l'opportunità di studiare il buddhismo».

Da un punto di partenza chiaramente politico, il movimento sembra essere scivolato infine verso uno scopo che definiremmo religioso. Che una campagna per uno stato laico si sia infine risolta in un'associazione a stampo religioso con il compito di diffondere i valori buddhisti, può sembrare paradossale; di fatto, un'ambiguità di fondo tra scopi politici e attivismo religioso esiste sin dalla nascita di questo movimento, e, come vedremo in seguito, ha continuato ad essere una caratteristica del suo sviluppo.

Una delle prime attività della HBEF fu il progetto «Buddhist Awareness Camps», i «Campi di Consapevolezza Buddhista», anche chiamati «Campi di Risveglio della Coscienza Buddhista». Si trattava di campi residenziali che si svolgevano nei villaggi, dove alcuni membri dell'associazione e i loro assistenti insegnavano a una cinquantina di allievi i fondamenti del buddhismo: i quattro precetti, i tre rifugi, le quattro nobili verità e la vita del Buddha.²² Dal 1995 al 2000, sessantaquattro campi sono stati organizzati in tutti i distretti del Nepal. Questi campi hanno funzionato fino al 2001, data nella quale l'insurrezione maoista ha provocato l'arresto delle attività.

Un esempio della giustapposizione degli obiettivi religiosi e politici di cui parlavo poc'anzi: nel 2000 l'HBEF, unitamente ai leader dei gruppi etnici, organizzò dei campi tra i *janajāti* per renderli «consapevoli» che la loro autentica identità era buddhista. Questa operazione venne espressamente compiuta in preparazione del Censimento nazionale fatto dal governo, per poter rovesciare i risultati che in genere danno la popolazione nepalese come hindu all'80%. Uno degli effetti di questi campi di consapevolezza buddhista fu il lento formarsi dell'idea, storicamente falsa ma assolutamente funzionale agli scopi degli attivisti, che i gruppi etnici nepalesi, originariamente buddhisti, erano stati privati del loro passato attraverso un'hinduizzazione forzata eseguita dal governo hindu. Dopo un campo nel distretto di Rupandehi,²³ dove i partecipanti erano per lo più Magar, il bollettino della Fondazione riassume così l'evento: «Un

²¹ I Bhikku sono i monaci buddhisti, i Lama sono gli operatori rituali nel buddhismo tamang, sherpa e tibetano, e infine i Vajracarya sono gli operatori rituali nel buddhismo newar.

²² Campo di risveglio buddhista 2052 B.S./1995, Campo di risveglio buddhista 2054 B.S./1997, Terzo campo di risveglio buddhista 2055 B.S./1998.

²³ Nawalparasi Buddhist Awareness Camp, maggio 2000, villaggio di Jyamire, Dumkivas.

riscontro positivo del supporto dato dalla HBEF è stato che i Magar si sono riuniti a Birtamod, nell'Est del Nepal. Un'assemblea di più di mille Magar ha deciso all'unanimità che la religione originale dei Magar è il buddhismo, e che essi dovrebbero lavorare tutti insieme per migliorare il loro stile di vita seguendo i principi buddhisti. Nel passato, è stato detto loro che erano hindu, e non sono stati stimolati a studiare il buddhismo. Ma dopo aver partecipato a questo campo, hanno compreso il valore del buddhismo, la loro religione ancestrale» (HBEF Newsletter, 2000).

Per comprendere appieno il ruolo di questi campi nella diffusione del Theravāda tra i Magar e i Tharu, è importante notare come essi siano sempre organizzati dagli attivisti buddhisti unitamente ai leader etnici. Gli insegnamenti stessi non sono dati solamente da monaci o da colti laici newar provenienti da Kathmandu, ma anche da istruttori della stessa etnia dei partecipanti, nella lingua locale. E questi istruttori non si limitano a dispensare gli insegnamenti buddhisti propriamente detti, ma mettono l'accento anche sul legame storico tra il buddhismo – riscoperto come religione ancestrale – e la propria etnia d'appartenenza. Il buddhismo viene inoltre presentato come un fattore di progresso, i cui valori contribuiranno a migliorare la vita delle comunità tharu e magar.

Queste osservazioni ci aiutano a comprendere l'interesse che i leader etnici possono avere avuto nell'aderire al movimento di propagazione del buddhismo, per poter ridefinire l'identità fondamentale della propria etnia.

Il discorso dei leader dei gruppi etnici

Durante la ricerca sul campo, ho potuto incontrare vari leader e membri di due associazioni etniche tharu e magar a Kathmandu, rispettivamente la Nepal Magar Sangh e la Tharu Kalyankarini Sabha. Ho incontrato in particolare degli storici militanti e dei promotori della diffusione del buddhismo, e ho potuto raccogliere e tradurre alcuni dei loro articoli e libri.²⁴

Si è visto che la genesi del proselitismo Theravāda in Nepal va cercata nell'attivismo politico newar; le associazioni magar e tharu continuano alla stessa maniera a diffondere il buddhismo nell'ambito politico della rivendicazione etnica.

Nei dieci anni che hanno seguito la promulgazione della nuova Costituzione, i gruppi etnici hanno continuato a definirsi in opposizione all'hinduismo, e la loro grande associazione, la Nepal Janajāti Mahasangh, è definita dai suoi propri capi come «fondamentalmente non hindu». In

²⁴ *Lāpha* 2050 B.S./1993, Singh 2048 B.S./1991, G. Thapa Magar 2060 B.S./2003, M. S. Thapa Magar 2055 B.S./1998 e 2059 B.S./2002.

maniera più concreta, a partire dal 1992, la maggioranza delle associazioni etniche hanno cominciato a persuadere i propri membri a non partecipare più alla festa hindu principale del paese, Dasain.²⁵

Si nota allo stesso tempo una proliferazione di nuove storie delle origini etniche, che vanno nel senso opposto delle storie 'sanscritizzate' che erano raccontate in precedenza; se prima i gruppi di alta casta hindu erano considerati dei modelli da raggiungere e imitare, ora sono degli esempi dai quali bisogna distinguersi. Nelle nuove versioni 'storiche', i gruppi etnici nepalesi non situano più le loro origini in un vago passato hindu lontano nel tempo, ma in un passato indigeno e buddhista, e sottolineano le differenze rispetto alle popolazioni hindu.²⁶ Un esempio: Ramanand Prasad Singh (2048 B.S./1991), ideologo e storico tharu, rigetta l'ipotesi che i Tharu vengano dal Rajasthan (che pure in precedenza era garanzia di un alto status), e afferma invece che essi sono una razza «preariana e di origini mongole». Il nome «Tharu», inoltre, deriverebbe da «sthavir», il nome che si dava ai discepoli perfezionati del Buddha: i Tharu, infine, sarebbero dei discendenti della tribù del Buddha, gli Shakya.

Da parte sua, M. S. Thapa, storico magar, traccia una complicata storia per mostrare che Buddha, il grande imperatore buddhista Ashoka e l'antica dinastia nepalese dei Licchavi erano di origine magar e postula per tutti loro un'origine mongola (M. S. Thapa Magar 2055 B.S./1998 e 2059 B.S./2002). A quale scopo, ci domandiamo, questa nuova scrittura della storia?

Nel 1991, i risultati del censimento nazionale hanno messo in evidenza per la prima volta nella storia una diminuzione delle popolazione dichiaratasi hindu. Alcuni leader politici magar e tharu hanno così deciso di rovesciare due secoli di hinduizzazione adottando il buddhismo. Nel 1998, la Conferenza internazionale dei Magar a Birtamod, nel distretto di Jhapa, ha dichiarato il buddhismo «religione dei Magar». In questa occasione, M. S. Thapa ha dato la sua famosa conferenza: «I Magar e la religione buddhista», che è il punto di riferimento degli attivisti buddhisti (M. S. Thapa Magar 2055 B.S./1998). Nel 2001 il Consiglio della Nepal Magar Sangh riunito a Butwal, ha domandato a tutti i Magar di dichiararsi buddhisti al Censimento nazionale, e dal momento che molti di loro sono analfabeti, di sincerarsi che l'impiegato addetto rispetti la loro

²⁵ Dasain è la festa più importante del Nepal, celebrata con imponenti sacrifici dal re e da tutto il popolo. La festa dura dieci giorni, ed è l'occasione per ristabilire i legami familiari, castali, sociali e professionali (si veda Krauskopff e Lecomte-Tilouine, 1996); il messaggio dei leader etnici di rinuncia a Dasain è dunque forte ed eversivo.

²⁶ La riscrittura della propria storia non è una prerogativa dei Tharu e dei Magar, ma un fenomeno che interessa tutti i gruppi etnici nepalesi. Si vedano Hangen 2000 e 2001, Fisher 2001, Schlemmer 2004.

dichiarazione. Per quanto riguarda i Tharu, le teorie di Ramanand Prasad Singh sono sempre di più presentate come la «vera storia dei Tharu».

Le prove di un buddhismo originario

La ricerca delle prove storiche e scientifiche del presunto passato buddhista dei Magar e dei Tharu è talmente pressante che il mio stesso arrivo è stato salutato come un contributo a questa causa. Come mi è stato detto da un militante tharu quando mi sono recata alla riunione della loro associazione: «Con le tue ricerche, ci aiuterai a provare che i Tharu sono antropologicamente e biologicamente buddhisti? Questo ci renderebbe più convincenti».

Dopo due secoli di hinduizzazione, l'adozione del buddhismo è presentata nel caso di entrambi i gruppi come un ritorno alle origini, una «presa di coscienza» del loro «vero passato». Costruire un'identità buddhista equivale dunque a riscrivere la loro storia.

Questa costruzione si fonda sugli elementi che seguono:

1. si afferma che il Buddha era magar (o tharu);²⁷
2. l'analisi delle caratteristiche fisiche e morali dei Tharu e dei Magar prova la loro discendenza dal Buddha. Ad esempio, la natura onesta, calma e innocente dei Tharu e dei Magar proverebbe che essi possiedono la natura del Buddha; le caratteristiche somatiche dei Tharu ricordano quelle delle antiche statue buddhiste di Sarnath;
3. l'analisi e lo studio delle proprie tradizioni prova che i Tharu e i Magar non erano hindu in origine, e rivela delle tracce di antichi culti buddhisti. Inoltre, l'analisi degli antichi testi buddhisti prova che il Buddha e la sua famiglia seguivano degli usi e costumi magar o tharu, e utilizzavano delle parole che si ritrovano nelle lingue magar o tharu. Una delle prove addotte è in negativo: la mancanza di statue e di templi di divinità hindu vediche nelle case tharu o nei villaggi magar, la mancanza del rito hindu della *tika* (un segno vermiglio apposto sulla fronte) nella celebrazione di Dasain, sono tutte prove che questi gruppi etnici non sono mai stati veramente hindu. Vengono addotte anche delle prove positive: l'altare fatto di terra e fango di certe divinità collettive tharu ricorderebbe la forma di un

²⁷ Molto spesso ho opposto un'obiezione a questa affermazione dicendo che anche se si riuscisse a provare che si è dello stesso sangue del Buddha, questo non vuol dire tuttavia che si è buddhisti. Ma la risposta che ho ottenuto da un attivista era di una logica stringente, per quanto completamente estranea alla mia: «E perché no? Il Buddha era come un padre che ha fatto un buon lavoro e allora i figli hanno seguito il suo esempio... Se il Buddha avesse dato un cattivo esempio, non l'avremmo seguito».

piccolo edificio buddhista, il *chaitya*; i Magar usano perforare i lobi delle orecchie durante l'infanzia, e si scopre che questa pratica risale al tempo del Buddha, che aveva anch'egli i lobi delle orecchie perforate. I Tharu usano tatuare mani piedi e viso, proprio come si faceva all'epoca del Buddha. Le Scritture buddhiste narrano che il Buddha mangiò della carne di maiale prima di entrare nel *maha parinirvana* (prima di morire). Ora, la carne di maiale è il cibo preferito dei Magar. Mayadevi, la madre del Buddha, diede alla luce il suo bambino lungo la strada che portava alla casa dei suoi genitori. Ora, nei villaggi magar la donna deve tornare dai genitori per partorire, dunque la madre di Buddha non poteva che essere magar, dal momento che seguiva una regola di questo gruppo. Inoltre, Buddha sposò la figlia dello zio materno, seguendo una regola tipica della scelta della sposa nelle tradizioni tharu e magar;

4. le comunità si appropriano dei luoghi santi hindu, trovandovi delle vestigia buddhiste. Nella località di Aghinsair, nel distretto di Saptari, si trova un luogo di pellegrinaggio ove i pellegrini hindu si recano il primo del mese di Baisak per offrire dei sacrifici animali: l'anno scorso, però, sono state scoperti dei frammenti di statue buddhiste che sarebbero state distrutte dal «cattivo» riformatore hindu Shankaracarya, nel XIV secolo: gli attivisti hanno costruito un tempio per accogliere questi frammenti e il primo Baisak scorso, con l'aiuto di un altoparlante, hanno invitato i pellegrini ad astenersi dal sacrificio in un luogo santo buddhista.²⁸

Risvegliare una coscienza buddhista

Gli elementi sopra citati, per quanto storici e talvolta ingenui, mirano a provare che i Tharu e i Magar sono sempre stati buddhisti, e che si tratta semplicemente di prendere coscienza di questa realtà. Quando chiedevo: «Per quale ragione state passando al buddhismo?», ho spesso ottenuto la risposta: «Non stiamo passando al buddhismo, noi siamo sempre stati buddhisti», e ancora: «Tutte le nostre pratiche sono buddhiste, ma gli davamo il nome di «hindu» perché siamo stati tenuti nella menzogna per due secoli». Come una volta è stato detto all'etnologa Gisèle Krauskopff nel corso della sua ricerca sul campo presso i Tharu: «Noi siamo buddhisti, ma an-

²⁸ Nel distretto di Nawalparasi, nella località di Dev Daha, si trova un piccolo tempio della Devi dove si usava sacrificare dei maialetti spaccando loro la testa su un ceppo di pietra. Ora, il luogo è stato riconosciuto come il tempio di Maya Devi, che segna il luogo dove si trovava la casa materna (*maiti*) della madre del Buddha, e i buddhisti si sono ferocemente opposti ai sacrifici, arrivando persino a gettare delle pietre per scoraggiare i sacrificanti.

cora non lo sappiamo».²⁹ Si tratta dunque di risvegliarsi a questo fatto, e da qui viene il nome dei Campi di Risveglio della Coscienza Buddhista di cui si è parlato sopra.

Come forse si ricorderà, la metafora del risveglio era presente anche nel discorso dei monaci missionari che portarono il buddhismo Theravāda tra i Newar negli anni '30. Ma qui, questa metafora è utilizzata per un contenuto differente. Per gli attivisti tharu e magari, risvegliarsi significa ritrovare la propria religione ancestrale, mentre per i missionari newar il risveglio equivaleva a sottrarsi dalle pastoie della religione ancestrale, il buddhismo tantrico, per volgersi a un buddhismo presentato come più vicino alla purezza delle origini. I missionari del secolo scorso definiscono «buddhista dormiente» colui che giustifica la sua appartenenza al buddhismo per il solo fatto di essere nato in una famiglia buddhista, senza aver alcuna conoscenza della dottrina del Buddha; egli segue la tradizione della famiglia e il proprio *guru*, senza porsi alcuna domanda. Un «buddhista risvegliato», invece, non dà alcuno spazio alla «credenza cieca» nella tradizione: la sua scelta non è basata sulla forza della tradizione, ma sulla conoscenza del Buddha Dharma e sulla pratica degli insegnamenti.³⁰

	<i>buddhista dormiente</i>	<i>buddhista risvegliato</i>
<i>discorso dei missionari Theravāda</i>	Colui che segue ciecamente la tradizione e si chiama «buddhista» per il fatto di essere nato in una famiglia buddhista	Colui che si dichiara «buddhista» sulla base della sua conoscenza della dottrina del Buddha
<i>discorso degli attivisti tharu e magari</i>	Colui che ha dimenticato il suo passato buddhista e crede di essere hindu	Colui che cerca di documentare e ritrovare le sue origini buddhiste

Tab. 1. Differenti contenuti della metafora del sonno e del risveglio

Cambiare il rito

Anche se in teoria affermano di essere hindu solo di nome e di essere in

²⁹ Comunicazione personale di G. Krauskopff, che voglio qui ringraziare per aver indirizzato la mia ricerca tra i Tharu, ai quali ha consacrato un ventennio di ricerche.

³⁰ Il discorso di un ritorno alle origini è comprensibile in un paese dove la Costituzione in vigore proibisce di cambiare religione o di fare del proselitismo. Il termine in lingua nepali per «convertire» è *dharma parivartan garāune*, «provocare il cambiamento di religione». Dopo il 1990, la predicazione del cristianesimo non è più considerata una causa diretta del cambiamento di religione; così, mentre i missionari cristiani prima del 1990 finivano regolarmente in prigione, dopo questa data la legge non è stata più applicata. A prescindere dalla Costituzione, il valore della religione ereditata dagli antenati è estremamente significativo in Nepal, e il convertito deve confrontarsi con il giudizio morale di aver reciso i legami con i Padri.

realtà buddhisti, nella pratica gli attivisti si sono trovati a dover operare dei cambiamenti importanti per allontanarsi dalla tradizione hindu, soprattutto nel campo del rito. In primo luogo, tutti i sacrifici animali sono stati vietati, i brahmani non vengono più invitati a celebrare i riti e la festa principale hindu, Dasain, non è più celebrata.

In secondo luogo, si cerca di cambiare i rituali del ciclo della vita e di fornirne una versione buddhista. Durante un'intervista, Gore Bahadur Kapange, presidente della Nepal Magar Sangh e influente uomo politico, mi ha detto: «La Nepal Magar Sangh ha dichiarato che i Magar devono essere convertiti al buddhismo. Adesso dobbiamo lavorare per applicare questa decisione sul campo. Il passo più importante è quello di rimpiazzare il brahmano. Questo è il primo dovere dei Magar. Se non cambiamo il contenuto del rito, non è così grave, l'importante è che cambi la persona che lo celebra. Qualche volta quando ero sul campo e non c'era nessun altro, ho persino celebrato io! Stiamo passando da una maniera hindu a una procedura buddhista, ma tutto questo prenderà del tempo, si farà lentamente».

Per comprendere quali siano stati (e se vi siano stati) i cambiamenti sul campo di cui parla Gore Bahadur Kapange, e in generale per verificare lo stato della diffusione del buddhismo nei villaggi tharu e magar, lontano dagli attivisti urbani e dagli ambienti intellettuali, ho raggiunto le pianure meridionali del Terai e ho visitato i distretti di Rupandehi, Kapilavastu, Udayapur e Saptari. Nel corso di questi soggiorni ho contattato gli attivisti buddhisti locali – che mi sono apparsi essere i reali elementi propulsori della diffusione del buddhismo, ho incontrato alcune comunità tharu e magar che si dichiarano buddhiste, e ho visitato i loro monasteri e stupa.

I nuovi operatori rituali: gli uapa e i tharu pandit

L'apporto più interessante di questa prima ricerca sul campo è stata la scoperta del ruolo degli officianti buddhisti laici che celebrano i riti del ciclo della vita, un compito che fino ad ora era riservato ai brahmani. Anche se i riti domestici conservano ancora una struttura hindu, il brahmano che leggeva i testi sanscriti è sostituito ora da un officiante magar o tharu che segue un manuale rituale buddhista e legge i testi nella lingua del canone buddhista, il pali.

È a mio avviso molto importante sottolineare la presenza di questa figura intermedia, laica, che allo stesso tempo ha uno statuto parallelo al monaco, perlomeno nel corso del rito. Come appare chiaro dalla lettura del manuale rituale buddhista magar (Shakya 2060 B.S./2003), i laici che hanno preso i cinque precetti possono sostituire il monaco in qualsiasi attività rituale. Questo fatto appare ancora più importante quando si scopre che molti abitanti dei villaggi non hanno mai visto un monaco

buddhista. Tra i Magar, gli officianti sono chiamati *uapa*, termine che significa «istruttore, maestro» in lingua magar, e che ora ha preso il nuovo senso di «operatore rituale, prete». I Tharu in genere chiamano i loro specialisti *tharu pandit*, utilizzando invece un termine sanscrito che significa «maestro» e che di solito è riservato ai brahmani.

Questi officianti collaborano e si conoscono tra loro, dal momento che in genere sono stati formati in occasione dello stesso Campo di risveglio della consapevolezza buddhista. A loro volta, essi hanno organizzato altri Campi locali per i loro distretti e sono divenuti istruttori e formatori. Il fenomeno che stiamo studiando è ancora assai limitato in queste zone: questi nuovi operatori rituali sono quattro o cinque per distretto e devono spostarsi di molti chilometri per poter servire le famiglie buddhiste; il loro numero è tuttavia destinato ad aumentare, perché gli *uapa* tendono a formare dei giovani che li assistono nel rito fino a quando non saranno capaci di celebrarlo da soli. Dal momento che la celebrazione del rito richiede la lettura di testi, questi officianti devono saper leggere; in base alla mia personale esperienza, limitata dunque alle persone incontrate sul mio cammino, gli *uapa* magar sono quasi tutti maestri di scuola, mentre i *tharu pandit* sono dei militari in pensione: in entrambi i casi si tratta di persone che hanno avuto accesso ad un'educazione superiore alla norma.

Come si è detto, i campi di coscienza buddhista sono stati interrotti a causa della guerriglia maoista, e gli operatori rituali buddhisti si spostano di villaggio in villaggio per celebrare i rituali e continuare la loro opera di educazione buddhista.

Sentiamo dalla voce di questi buddhisti locali i racconti delle loro attività.

Il *tharu pandit* Vasudev Chaudari, del villaggio di Deuri, porta questi argomenti per convincere gli abitanti dei villaggi ad abbandonare la tradizione hindu: «Non chiamate il brahmano, non vedete che vi inganna? Vi racconta che vostro padre deceduto andrà in paradiso solo se voi gli darete in offerta molti soldi, degli animali, la vostra terra per celebrare un grande rito... superstizioni! Il morto andrà in paradiso solo se ha fatto buone azioni nella sua vita. Tenete le offerte per la vostra famiglia e i vostri bambini, e chiamate me, invece, perché io appartengo al vostro stesso gruppo, e celebrerò per voi un rito sobrio, senza domandarvi alcun compenso!».

Il *tharu pandit* Maesh Chaudhary, del villaggio di Motigara, racconta: «Vado dagli abitanti del villaggio e annuncio loro che i grandi sapienti hanno scoperto la verità e che siamo buddhisti; spiego loro la connessione storica che esiste tra noi e il Buddha, che ci è sempre stata tenuta nascosta; vado con loro nel santuario del villaggio e mostro loro le vestigia

buddhiste. A questo punto mi credono e mi domandano come celebrare i riti buddhisti, e io allora do loro il mio manuale rituale».

Nei racconti di questi operatori rituali emerge a volte il cambiamento che questo ruolo ha portato nelle loro vite.

Un vecchio *uapa* magar di 75 anni, Tirtha Bahadur Srish, di Bhairava, racconta: «La mia vita è cambiata: non faccio che leggere libri buddhisti, che posso comprare senza problemi perché non devo affrontare più delle grandi spese per i sacrifici animali. Sono così contento di avere un ruolo nella comunità! Tutti mi cercano dicendo: dov'è il *magar pandit*?»

Un altro *tharu pandit*, Hari Bhakta Chaudhari, del villaggio di Jogidaha, racconta: «Un giorno ho fatto un voto alla Devi e ho chiamato il brahmano perché celebrasse l'offerta rituale (*pūjā*), ma lui si è rifiutato di venire: ora, non devo più dipendere da lui, e ho cambiato completamente la mia prospettiva nella vita. Ho capito che non devo più cercare soluzioni esterne, come i voti o il sacrificio. Per liberarsi dalla sofferenza, bisogna passarci attraverso, conoscerla e sapere come guarirla».

Consacrarsi alla missione buddhista comporta anche dei sacrifici, come afferma Vasudev Chaudhari: «Da quando sono buddhista, ho perduto la mia vita privata. Viaggio continuamente per i villaggi e la mia famiglia è molto arrabbiata; pensate che quando sono partito per Kathmandu per andare a cercare dei libri nei monasteri, mi hanno rubato tutte le patate dal campo!»

E concludiamo questa rassegna con lo *uapa* Rim Bahadur Sris Magar: «Il buddhismo mi piace perché non ci si deve affidare a un dio esteriore, ma alla propria esperienza. Gli hindu fanno sacrifici e pellegrinaggi, ma dimenticano il solo rito che conta, il *dharma* dell'amorevolezza e dell'aiuto agli altri. Viaggio in tutti i distretti del Nepal per portare questo tipo di conoscenza».

Tutti questi operatori rituali, che abitino in piccoli villaggi o in grandi città, hanno sentito l'esigenza di procurarsi una biblioteca buddhista, che accrescono di giorno in giorno con un'assidua ricerca di testi, e che rendono accessibile a tutti gli interessati.

Nei villaggi dove gli *uapa* e i *tharu pandit* svolgono la loro attività, si osserva la diffusione di un vocabolario tecnico in lingua pali, mai sentito prima in queste zone del Terai; si odono termini come *panca sila* (i cinque precetti), *trisarana* (i tre rifugi: il *buddha*, il *dhamma* e il *sangha*) e soprattutto l'espressione «*buddham saranam gacchami dhammam saranam gacchami, sangham saranam gacchami*» («prendo rifugio nel Buddha, nel Dhamma, la dottrina da lui insegnata e nel Sangha, la comunità dei monaci o dei praticanti»); queste espressioni sono talmente entrate nel linguaggio corrente che gli abitanti dei villaggi a volte le utilizzano nei ritornelli delle canzoni.

Nelle comunità *magar* e *tharu* ho avuto l'occasione di osservare dei riti buddhisti (un matrimonio e un rito funerario) e di raccogliere i manuali rituali utilizzati:³¹ ho potuto così rendermi conto di quanto questa attività di proselitismo abbia cominciato ad influenzare la celebrazione dei riti del ciclo della vita. I cambiamenti, tuttavia, avvengono lentamente, e in genere si conserva la struttura hindu, sostituendo semplicemente i testi sanscriti con i *sutta* buddhisti.

La risposta degli abitanti dei villaggi

Nel corso della missione sul campo ho cominciato ad interessarmi alla risposta che gli abitanti dei villaggi *tharu* e *magar* forniscono a questi stimoli, e ho cercato di raccogliere i loro discorsi su questo nuovo orientamento religioso. Mi sembra essenziale poter approfondire questa ricerca in futuro, per comprendere fino a che punto quest'opera di diffusione stia influenzando gli ambienti rurali. Per quello che ho potuto osservare finora, la risposta positiva viene soprattutto dai giovani, mentre gli anziani, soprattutto tra i *Tharu*, non hanno reagito bene. I vecchi del villaggio hanno detto a Vasudev Chaudary, il punto di riferimento di tutti i *tharu pandit* dei distretti di Udayapur e Saptari: «Stai cambiando i nostri giovani: per favore, prima lasciaci morire e poi farai quel che vuoi». Spesso, gli abitanti dei villaggi hanno preso in giro i *pandit* e gli *uapa* che proponevano strane idee e tanti cambiamenti, ma quando si è saputo che dei grandi intellettuali avevano dichiarato che i *Tharu* e i *Magar* sono buddhisti, più nessuno ha messo in discussione queste affermazioni. In generale, nei villaggi si apprezza molto la possibilità di ridurre i costi dei rituali evitando il sacrificio animale e chiamando un membro della propria casta senza fare delle offerte costose ai brahmani.

Il processo che stiamo studiando, tuttavia, è ancora superficiale e bisogna ricordare che i problemi dei villaggi sono ben più concreti della lotta per la difesa di una lingua e di un'identità etnica: si tratta piuttosto di avere la possibilità di mandare un figlio a scuola, di poter disporre di un servizio di pronto soccorso, o di riuscire a trovare una maniera di guadagnare dei soldi.

La superficialità di questo processo appare del tutto chiara nel nome che i *Tharu* dei villaggi di Saptari danno ai nuovi officianti: *bāhun*, «brahmano».

Il *tharu pandit* di Mainaha, Lal Bahadur Chaudari, racconta che gli abitanti del villaggio lo chiamano solamente quando il brahmano *maithili* non è disponibile; egli si lamenta del fatto che i clienti non sanno fare nessuna differenza di contenuto tra i due operatori rituali, e sanno sem-

³¹ Shakya 2060 B.S./2003, Lekhi 2055 B.S./1998, Chaudhari 2055 B.S./1998.

plicemente che quando c'è il brahmano si recita un *mantra* hindu e quando c'è il *tharu pandit* si recita un *sutta* buddhista.

Molti abitanti dei villaggi soffrono nell'abbandonare i riti tradizionali, soprattutto nel caso della *śrāddha*, il rito del nutrimento del morto, considerato un passo necessario per portare il morto da una condizione infelice e pericolosa allo status di antenato benevolo.

Molti Tharu si sentono in colpa ad abbandonare la tradizione dei Padri e a seguire il buddhismo, soprattutto se sono i primi del villaggio a dover fare il passo. Un *tharu pandit* riassume così le difficoltà incontrate nel cercare di convincere le famiglie ad ascoltare le sue parole: «Tentare di insegnare il buddhismo ai Tharu è come cercare di mettere una collana a un gatto!».

Conclusioni

Presso i Tharu e i Magar, il buddhismo non si diffonde solamente attraverso un'attività missionaria monastica, come fu il caso nella valle di Kathmandu negli anni '30.

Ad occuparsi della diffusione del buddhismo non è solamente un monastero, ma un'associazione etnica. La diffusione della dottrina e l'educazione al buddhismo è fatta non solo da monaci, ma anche (e in certe regioni remote soprattutto) da membri di associazioni etniche che uniscono la diffusione del buddhismo alla lotta per i diritti politici e sociali della loro etnia, e all'impegno di preservare la loro cultura di fronte alla dominazione dello stato hindu. Contro il potere dei brahmani, la cosiddetta *bāhunvad* («brahmanocrazia»), i Magar e i Tharu difendono le lingue etniche e denunciano una sanscritizzazione forzata. Coloro che fino al 1990 avevano seguito un processo di sanscritizzazione, hanno iniziato da quel momento un processo inverso di «de-sanscritizzazione»³²; questo tentativo di definirsi in opposizione agli hindu, però, segue le modalità e la forma della sanscritizzazione precedente, cambiandone soltanto i contenuti. La scelta del buddhismo, inoltre, appare come una scelta negativa, una scelta *contro* l'hinduismo piuttosto che una scelta *pro*-buddhismo. Si è buddhisti prima di tutto per non essere più hindu. E il passaggio al buddhismo non può essere definito come una «conversione», se non per sporadici casi particolari. La maggior parte dei Magar ad esempio, dice di essere divenuto buddhista dal momento in cui i leader hanno annunciato che la comunità magar era buddhista. Non si tratta dunque di una scelta personale, ma di un processo collettivo che non implica e non richiede un percorso individuale.

Queste note di campo intendono documentare un processo recente e in

³² Si veda a questo proposito l'illuminante articolo di Marie Lecomte-Tilouine (2002).

continua trasformazione, nel corso del quale gli attivisti intellettuali provenienti da un *milieu* urbano tentano di portare un messaggio politico e religioso nei villaggi. Le risposte, le reazioni e le trasformazioni sono ancora tutte da studiare. I discorsi degli intellettuali dei gruppi tharu e magari si assomigliano nella rivendicazione politica e nelle ricostruzioni storiche, ma una ricerca più approfondita metterà senza dubbio in luce le sfumature e soprattutto le differenze nel processo di diffusione del buddhismo tra i Tharu da un lato e i Magar dell'altro, due gruppi etnici che presentano una storia e una cultura molto differenti fra loro.³³

L'adozione del buddhismo offre una risposta a differenti esigenze che oltrepassano le questioni dell'identità etnica.³⁴ Un Tharu o un Magar convertito al buddhismo sente da una parte di legarsi alle tradizioni dei suoi antenati prima che l'hinduizzazione le cancellasse, e dunque alla tradizione del suo gruppo particolare; dall'altra però, si sente connesso alla comunità buddhista mondiale, perché il buddhismo Theravāda propone un messaggio di portata universale. Egli ha così la sensazione di uscire dal suo *cadre* tradizionale e di partecipare a una globalità di paesi sviluppati e moderni, perché l'adozione del buddhismo è presentata come parte integrante di un processo di razionalizzazione e modernizzazione. Il buddhismo predicato dai monaci Theravāda del Nepal incoraggia la pratica individuale della meditazione piuttosto che le cerimonie collettive tradizionali, la libera scelta religiosa piuttosto che l'appartenenza a una casta. Esso considera centrale il comportamento etico dell'individuo, valorizza il pensiero razionale e condanna duramente ciò che definisce «credenze cieche», prendendo le distanze nei confronti dei culti ereditati dalla religione tradizionale. Nell'ambito di questo processo di adozione del buddhismo, si nota una continua tensione tra i valori esogeni e razionalizzanti della libera adesione religiosa proposti dai monaci missionari e i valori locali della tradizione, del lignaggio e dell'ancestralità.

³³ Si vedano Krauskopff 1989 e 2003, Guneratne 2003, Lecomte-Tilouine 2002.

³⁴ È degno di nota il fatto che proprio mentre si fa più forte l'esigenza della ricerca della particolarità culturale di ogni singolo gruppo, i gruppi indigeni si riuniscono in un'associazione nepalese sovra-etnica che accomuna popolazioni estremamente diverse tra loro in un discorso comune, creando loro un passato e una retorica omogenei: i *janajāti* sarebbero le innocenti popolazioni dai tratti mongoloidi originarie del Nepal, che hanno perso le tracce della loro lingua e della loro tradizione schiacciate dal governo dei brahmani che li hanno costretti a seguire la religione hindu. Da qui a immaginare che la religione perduta fosse il buddhismo, il passo era breve.

*Bibliografia*³⁵

Ambedkar 1974

B. R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*, 2nd ed., Bombay, Siddhartha Publication Mumbai (1st ed., 1957).

Amritanananda 1982

B. Amritanananda, *A short history of Theravāda Buddhism in Nepal*, Kathmandu, Ananda Kuti Vihar Trust.

Bajracharya 1995

N. B. Bajracharya, *Awake! Buddhists of Nepal*, Kathmandu, Ananda Kuti Vihar Trust.

Bechert 1978

Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries, ed. by H. Bechert, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Bechert 1990

H. Bechert, «Buddhistic Modernism: Its Emergence, Impact and New Trends», *Business & Economic Review* 14, pp. 93-104.

Bechert 1992

H. Bechert, «Report on a Study on Buddhist Revival in Nepal», in *Aspects of Nepalese Traditions*, ed. by B. Kölver (Publications of the Nepal Research Centre, 19), Stuttgart, Steiner, pp. 181-92.

Bechert e Hartmann 1988

H. Bechert and J. U. Hartmann, «Observations on the Reform of Buddhism in Nepal», *Journal of the Nepal Research Centre* 8, pp. 1-30.

Bhatta 2060 B.S./2003

G. Bhatta, «Janajātiko nidharma Dasainko tika» [Il *tika* di Dasain sulla fronte dei *Janajāti*], *Kānung Lām* 9, n. 23 (= *Janajātiko Dasain* [Il Dasain dei *Janajāti*]), pp. 10-15.

Campo di risveglio buddhista 2052 B.S./1995

Bauddha Jāgaran Prashikshan Shivir 2052 B.S. Caitra 22-26, pamphlet.

³⁵ L'anno di pubblicazione dei libri in lingua nepali è dato secondo il calendario nepalese, indicato dalla sigla B.S. (Bikram Samvat) e poi secondo il calendario occidentale. L'era Bikram Samvat, di origine indiana, inizia nel 57 a.C.

Campo di risveglio buddhista 2054 B.S./1997

Bauddha Jāgaran Prashikshan Dharma Shivir, Dhangari, Kailali, 2054 B.S. Pus 13-15, pamphlet.

Campo di risveglio buddhista 2055 B.S./1998

Tesro Bauddha Jāgaran Prashikshan Shivir 2055 B.S. Caitra 4-7, pamphlet.

Chaudhari 2055 B.S./1998

U. Chaudhari, *Bhagvān Pūjā Vidhi; Thāru Bauddha Saṃskār Paddhati* [Regole per l'offerta al Signore; manuale rituale di *saṃskār* buddhisti Tharu], Lahan (Siraha), Yuba Bauddha Samuha Siraha.

Constitution of the Kingdom of Nepal 2047 B.S./1990

Constitution of the Kingdom of Nepal 2047 (1990), pagina Web, Austin (TX), Asian Studies Network Information Center at the University of Texas, <http://asnic.utexas.edu/asnic/countries/nepal/nepalconstitution.html> (1^a ed. di questa traduzione, *Himalayan Research Bulletin* 11, nn. 1-3, 1991).

Fisher 1993

W. F. Fisher, «Nationalism and the *Janajāti*», *Himal* 6, n. 2, pp. 11-14.

Fisher 2001

W. F. Fisher, *Fluid Boundaries: Forming and Trasforming Identity in Nepal*, New York, Columbia University Press.

Fisher e Hangen 2000

W. F. Fisher and S. I. Hangen, «Roundtable: The politics of culture and identity in contemporary Nepal», *Himalayan Research Bulletin* 20, nn. 1-2, pp. 3-22.

Gellner 1988

D. N. Gellner, «Monastic Initiation in Newar Buddhism», in *Indian Ritual and Its Exegesis*, ed. by R. F. Gombrich (Oxford University Papers on India, 2.1), New Delhi, Oxford University Press, pp. 42-112.

Gellner 1989

D. N. Gellner, «Monkhood and Priesthood in Newar Buddhism», in *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*, éd. par V. Bouillier et G. Toffin (Purusartha, 12), Éditions de l'EHESS, pp. 165-92.

Gellner 1992

D. N. Gellner, *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gellner 1995

D. N. Gellner, «Sakyas and Vajracharyas: from Holy Order to Quasi-Ethnic Group», in *Contested Hierarchies: A Collaborative Ethnography of Caste in the Kathmandu Valley, Nepal*, ed. by D. N. Gellner and D. Quigley, Oxford, Clarendon Press, pp. 209-40.

Gellner 2001

D. N. Gellner, *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*, New Delhi, Oxford University Press.

Gellner 2002

D. N. Gellner, «Theravāda Revivalism in Nepal: Some Reflections on the Interpretation of the Early Years», *Studies in Nepali History and Society* 7, n. 2, pp. 215-37.

Gellner, Pfaff-Czarnecka e Whelpton 1997

Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom: The Politics of Culture in Contemporary Nepal, ed. by D. N. Gellner, J. Pfaff-Czarnecka and J. Whelpton, Amsterdam, Harwood.

Gombrich 1988

R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London, Routledge.

Gombrich 1992

R. F. Gombrich, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*, Chicago, University of Chicago Press.

Gombrich e Obeyesekere 1988

R. F. Gombrich and G. Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton, Princeton University Press.

Guneratne 2003

A. Guneratne, *Many Tongues, One People: The Making of Tharu Identity in Nepal*, Ithaca-London, Cornell University Press.

Hangen 2000

S. I. Hangen, *Making Mongols: Ethnic, politics and emerging identities in Nepal*, Ph.D. diss., University of Wisconsin-Madison.

Hangen 2001

S. I. Hangen, «Debating democracy at the margins: the Mongol National Organization in East Nepal», *Himalayan Research Bulletin* 21, n. 1, pp. 26-28.

Hartmann 1993

J. U. Hartmann 1993, «Some Remarks on Caste in the Theravāda Sangha of Nepal», in *Nepal, Past and Present: Proceedings of the Franco-German Conference*, ed. by G. Toffin, Paris, Éditions du CNRS.

Hartmann 1996

J. U. Hartmann, «Cultural Change Through Substitution: Ordination Versus Initiation in Newar Buddhism», in *Change and Continuity: Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley*, ed. by S. Lienhard, Torino, Edizioni Dell'Orso, pp. 355-65.

HBEF Newsletter 2000

The Newsletter of Himalayan Buddhist Education Foundation, n. 4, ed. by M. B. Shakya, Chakupat-Lalitpur-Kathmandu.

Hoftun, Raeper e Whelpton 1999

M. Hoftun, W. Raeper and J. Whelpton, *People, Politics, and Ideology: Democracy and Social Change in Nepal*, Kathmandu, Mandala Book Point.

Jaffrelot 2000

C. Jaffrelot, *Dr. Ambedkar. Leader Intouchable et père de la Constitution Indienne*, Paris, Presses de Sciences Politiques.

Jondhale e Beltz 2004

Reconstructing the world; B.R. Ambedkar and Buddhism in India, ed. by S. Jondhale and J. Beltz, New Delhi, Oxford University Press.

Kloppenborg 1977

R. Kloppenborg, «Theravāda Buddhism in Nepal», *Kailash* 5, pp. 301-21.

Krämer 2003

K. H. Krämer, «The *Janajāti* and the Nepali State: Aspects of Identity and Integration», in Lecomte-Tilouine e Dolfus 2003, pp. 227-40.

Krauskopff 1989

G. Krauskopff, *Maîtres et possédés. Les rites et l'ordre social chez les Tharu (Népal)*, Paris, Éditions du CNRS.

Krauskopff 2003

G. Krauskopff, «An 'Indigenous Minority' in a Border Area: Tharu Ethnic Organizations, NGOs and the Nepali State», in *Resistance and the State: Nepalese Experiences*, ed. by D. N. Gellner, New Delhi, Social Science Press, pp. 119-243.

Krauskopff e Lecomte-Tilouine 1996

Célébrer le pouvoir. Dasai, une fête royale au Népal, éd. par G. Krauskopff et M. Lecomte-Tilouine, Paris, Éditions du CNRS.

Lāpha 2050 B.S./1993

«Magarharu: itihāsdekhi vartamānsamma» [I Magar celebri nel passato e nel presente], *Lāpha* 1, n. 6, pp. 5-12.

Lecomte-Tilouine 1993

M. Lecomte-Tilouine, *Les dieux du pouvoir: les Magar et l'hindouisme au Népal central*, Paris, Éditions du CNRS.

Lecomte-Tilouine 2002

M. Lecomte-Tilouine, «La désanskritisation des Magar; ethno-histoire d'un group sans histoire», in *Tribus et basses castes, résistance et autonomie dans la société indienne*, études réunies par M. Carrin et C. Jaffrelot (Purusartha, 23), Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 297-327.

Lecomte-Tilouine e Dolfus 2003

Ethnic Revival and Religious Turmoil: Identities and Representations in the Himalayas, ed. by M. Lecomte-Tilouine and P. Dolfus, New Delhi, Oxford University Press.

Lekhi 2055 B.S./1998

K. Lekhi, *Thāru Bibāha Paddhati* [Manuale rituale per il matrimonio Tharu], Fattepur, Saptari.

Letizia 2003

C. Letizia, «Induizzati, degenerati, da convertire. Interpretazioni del buddhismo newar della Valle di Kathmandu», in *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto. Atti del 2° Incontro «Orientalisti»* (Roma, 11-13 dicembre 2002), a cura di G. Regalzi, prefazione di C. Peri, Roma, Associazione Orientalisti, <http://www.orientalisti.net/atti2002.htm>.

Leve 1999

L. G. Leve, *Contested Nation / Buddhist Innovation: Politics, Piety and Personhood in Theravāda Buddhism*, Ph.D. diss., Princeton University.

Leve 2002

L. G. Leve «Subjects, Selves, and the Politics of Personhood in Theravāda Buddhism in Nepal», *The Journal of Asian Studies* 61, pp. 833-61.

LeVine e Gellner ms.

S. LeVine and D. N. Gellner, *Rebuilding Buddhism: Theravāda Revivalism in Nepal*, manoscritto in corso di stampa.

Locke 1985

J. Locke, *Buddhist Monasteries of Nepal: A Survey of the Baha and Bahis of the Kathmandu Valley*, Kathmandu, Sahayogi.

Locke 1989

J. Locke, «The Unique Features of Newar Buddhism», in *The Buddhist Heritage*, ed. by T. Skorupsky, Tring, The Institute of Buddhist Studies.

Lynch 1969

O. Lynch, *The Politics of Untouchability: Social Movements and Social Change in a City of India*, New York, University of Columbia Press.

Obeyesekere 1970

G. Obeyesekere, «Religious Syncretism and Political Change in Ceylon», *Modern Ceylon Studies* 1, pp. 43-63.

Prothero 1996

S. Prothero, *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Bloomington (IN), Indiana University Press.

Ratnatunga 1991

S. Ratnatunga, *They turned the tide: the 100 years history of the Maha Bodhi Society of Sri Lanka*, Rajagiriya, Sinha Ratnatunga.

Sangharaksita 1980

Bhikshu Sangharakshita, «Anagarika Dharmapala: A Biographical Sketch», in *Diamond Jubilee Souvenir 1891-1951*, ed. by the Maha Bodhi Society of India, Calcutta, Maha Bodhi Society, 1952, pp. 30-32.

Schlemmer 2004

G. Schlemmer, *New past for the sake of a better future: Re-inventing the history of the Kirant in East Nepal*, in corso di stampa.

Shakya 2060 B.S./2003

D. R. «Trisuli» Shakya, *Bauddha Saṃskār Paddhati* [Manuale rituale di saṃskār buddhisti], Butwal, Nepāl Magar Bouddha Sevā Samāj.

Singh 2048 B.S./1991

R. P. Singh, *The Real History of the Tharus*, Lalitpur, Tharu Sanskriti (1^a ed., 2045 B.S./1988).

Tamang 2060 B.S./2003

K. Y. Tamang, «Dasain sanskriti ra janajāti andolan» [La tradizione di Dasain e il Movimento del Popolo], *Kānung Lām* 9, n. 23 (= *Janajātiko Dasain* [Il Dasain dei Janajāti]), pp. 16-18.

G. Thapa Magar 2060 B.S./2003

G. Thapa Magar, «Magarharu: ajhai bāhun pandit rakhne?» [Magar: ancora vi servite di officianti brahmani?], *Kānung Lām* 9, n. 23 (= *Janajātiko Dasain* [Il Dasain dei Janajāti]), pp. 37-38.

M. S. Thapa Magar 2055 B.S./1998

M. S. Thapa Magar, *Magar Samāj ra Baudhdha Dharma* [La comunità Magar e la religione buddhista], pamphlet.

M. S. Thapa Magar 2059 B.S./2002

M. S. Thapa Magar, *Prachin Magar ra Akkha lipi* [Gli antichi Magar e la scrittura Akkha], Lalitpur, Brijī Prakasan (1^a ed., 2049 B.S./1992).

Toffin 1984

G. Toffin, *Société et religion chez les Newars du Népal*, Paris, Éditions du CNRS.

Toffin 2000

G. Toffin, *Entre bouddhisme et hindouisme: la religion néwar, Népal*, Louvain-La-Neuve, Institut Orientaliste.

Zelliott 1992

E. Zelliott, *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*, New Delhi, Manohar.

Identità versus alterità: gli Spagnoli pensati dagli Aztechi

Sergio Botta

Abstract

The Conquest of America inaugurated an age of change of the European conceptual baggage and of deconstruction of the native values. The first contact between two worlds did not represent, however, a radical cognitive fracture: both parts were involved in a process they perceived through a restricted exegesis that encouraged a cultural continuity with their own values. The Conquest of ancient Mexico, carried out by the expedition led by Hernan Cortés, was interpreted by the Aztecs (who suffered its consequences) like a familiar and understandable act, in full agreement with a cyclical and prophetic view of time. The unexpected and unforeseeable attack by the political and military opponents was then interpreted inside their own conceptual universe. The Conquest was thought over and rewritten to favour a nostalgic derivation from an idealized past. This gave the birth to a narrative of continuity, which ended up taming the acts, the objects and the ideas of the Europeans by connecting them to the practices, the institutions and the objectives of the natives.

La Conquista del continente americano ha inaugurato un'epoca di ripensamento del bagaglio concettuale europeo, ma, allo stesso tempo, ha avviato un graduale ma profondo processo di decostruzione dei sistemi di valori delle culture indigene. Il primo contatto tra i due mondi non ha però prodotto una frattura immediata dal punto di vista cognitivo; esso è stato interpretato semmai da entrambe le parti in causa attraverso un'esegesi degli avvenimenti che ha incoraggiato la salvaguardia della continuità culturale con i propri sistemi di valori.¹

Uno degli episodi centrali della vicenda della Conquista è costituito dal confronto tra la civiltà spagnola e quella mesoamericana; confronto storicamente inaugurato dall'impatto violento tra la spedizione capitanata da Hernán Cortés e la civiltà degli Aztechi che in quell'epoca dominava politicamente l'area che in ambito scientifico viene oggi definita Mesoamerica (Kirchhoff 1942).

Al momento della spedizione che avrebbe condotto Cortés alla conquista del territorio messicano, la civiltà spagnola era insediata in altre aree del continente da circa trent'anni. La discussione europea intorno alla natura dell'umanità americana sarebbe giunta a definitiva conclusione con l'emanazione della bolla papale *Sublimis Deus* con la quale Paolo III Farnese

¹ In questa prospettiva è possibile utilizzare le riflessioni di Marshall Sahlins contenute nel suo *Islands of History* (Sahlins 1985). In ambito mesoamericano è estremamente importante la proposta di Jorge Klor de Alva (Klor de Alva 1992).

nel 1537 si sarebbe pronunciato a favore della razionalità degli *indios* e della loro capacità di farsi cristiani. Gli indigeni americani non dovevano più essere considerati *muta animalia*, ma uomini a tutti gli effetti, anche se esemplari di un'umanità derelitta e ancora da redimere. La bolla costituiva il definitivo coronamento di un orientamento di tipo antropologizzante che, secondo la prospettiva di Gilberto Mazzoleni, disponeva l'umanità occidentale a dare una dimensione umana al cosmo, a definire tutto in rapporto all'uomo e in funzione dell'uomo (Mazzoleni 1991).²

Non allo stesso modo sembrerebbero essersi comportati i nativi americani nel confronto con l'umanità 'altra' che stava comparando nelle loro terre. Lo stesso Mazzoleni ha notato, infatti, come gli indiani americani sembrassero genericamente preoccuparsi di 'cosmologizzare' l'uomo europeo chiedendosi quale fosse il suo posto nel cosmo allo scopo di potervelo efficacemente integrare (Mazzoleni 1991: 19-42). Nel descrivere il contatto tra Cortés e l'ultimo sovrano azteco, Motecuhzoma, Tzvetan Todorov ha posto l'accento sulle differenti strategie di comunicazione che avrebbero caratterizzato i due protagonisti dell'epopea. Se Cortés sembrava padroneggiare una comunicazione di tipo orizzontale e interumano, Motecuhzoma sembrerebbe imbrigliato in una comunicazione di tipo verticale con il cosmo: un modello sovradeterminato di interpretazione che finì per privare la cultura azteca di un'efficace strategia militare; un'inadeguata modalità comunicativa che avrebbe costituito l'autentica ragione della sconfitta azteca (Todorov 1982: 65-151).

Le posizioni di Mazzoleni e Todorov hanno certamente concorso a ripensare la vicenda della Conquista del Messico (e dell'America in generale) come avvenimento di natura cognitiva; avvenimento che mise integralmente in discussione la natura delle rappresentazioni che ognuna delle due civiltà metteva in gioco al momento del confronto. Allo stesso modo però, una dicotomia così netta tra le modalità di percezione dell'altro da sé descriverebbe una sorta di 'chiusura' reciproca tra i due mondi; descrizione che finirebbe per enfatizzare la loro autonomia concettuale, sottovalutando i reciproci prestiti e le negoziazioni.

Tentando di rivalutare la dimensione relazionale dell'incontro tra le due civiltà, vorrei invece brevemente soffermarmi sulla lettura della modalità azteca di confronto con l'umanità europea e sulle conseguenze che tale processo ebbe sul ripensamento delle logiche dell'identità nativa. In primo luogo, è necessario sviluppare alcune riflessioni su uno dei luoghi comuni più resistenti degli studi storici dedicati alla conquista del Messico: l'attesa azteca del ritorno del dio Quetzalcoatl in un anno *ce-acatl* (1-

² La letteratura dedicata al tema è troppo vasta per essere segnalata; si veda almeno il fondamentale saggio che Anthony Pagden ha dedicato alla discussione filosofica europeo sullo statuto dell'umanità americana (Pagden 1982).

canna). Secondo la versione più diffusa, per una «straordinaria» coincidenza l'arrivo di Hernán Cortés nel 1519 si verificò in un anno *ce-acatl* e per questa ragione, dunque, gli Aztechi avrebbero individuato nel *conquistador* il dio tornato per prendere legittimamente possesso del proprio regno. Bene ha fatto la storiografia più recente a sottolineare l'assoluta inconsistenza di questo vero e proprio mito storiografico. Nessuna traccia esiste, infatti, in documenti pre-ispatici di una speranza nel ritorno di Quetzalcoatl. Fu Tzvetan Todorov a mostrare semmai come lo stesso Cortés incoraggiò apertamente una sua identificazione con la figura extraumana azteca. La prima attestazione della leggenda è, infatti, contenuta nelle lettere che il *conquistador* spedì a Carlo V a partire dal 1520 (Todorov 1982: 143-51).

Ci sarebbe voluto molto tempo prima che l'identificazione proposta da Cortés trovasse credito nella letteratura coloniale, ma è necessario ricordare che essa non si tradusse in un'accettazione unanime e definitiva. La leggenda del ritorno di Quetzalcoatl aveva semplicemente assunto il ruolo di spiegazione plausibile, ma non certamente unica. Vero è, d'altro canto, che la credenza non avrebbe potuto essere sostenuta se non avesse trovato almeno in parte ascolto tra quanti stavano cercando una possibile spiegazione degli avvenimenti, una comprensione della natura dell'umanità 'altra' (americana o spagnola che fosse).

Da parte nativa, la possibile accoglienza della leggenda trovava terreno fertile in una spiccata dimensione profetica della storia. Ogni evento del presente doveva essere considerato come ripetizione di un avvenimento del passato. Si trattava di un mondo sovradeterminato, una società interamente ritualizzata nella quale ogni comportamento era inserito in uno schema prestabilito.

Un avvenimento della portata straordinaria quale l'arrivo degli Spagnoli rischiava di minare alla base le fondamenta dell'ordine spazio-temporale azteco. Per essere addomesticato, il realizzarsi di ogni evento straordinario veniva pensato non come fatto inedito, ma come il compimento di un presagio. In questo modo, le profezie inventate a cose fatte riguardanti gli Spagnoli possono a buon diritto essere definite «retrospettive» e assumono la funzione di inserire l'avvenimento imprevisto in una dimensione nota del tempo per assorbirne la carica caotica.

Almeno a un primo livello di lettura, l'irruzione dell'altro non fu percepita quindi come tale; la diversità degli Europei veniva assorbita come semplice variante latente nel proprio bagaglio concettuale. Attraverso una modalità esegetica ristretta si elaborava così una «contronarrativa della continuità» (Klor De Alva 1992: 339), impiegata per addomesticare gli atti, gli oggetti e le idee degli Europei collegandoli alle pratiche e alle istituzioni indigene. Se l'obiettivo era rendere possibili strategie di resistenza, è pur vero che tale forma di negazione, pur respingendo dal punto di vista cogni-

tivo gli effetti disgregativi della società coloniale, doveva condurre i nativi a un vantaggio metastorico di effimera durata. Non si può credere, infatti, che le culture native si confrontassero con la novità rappresentata dagli Spagnoli solamente attraverso una negazione dell'umanità 'altra'.

In questo senso la prospettiva di Todorov e Mazzoleni può essere sviluppata allo scopo di guadagnare nuovi livelli di complessità. Nell'interpretazione dei due studiosi, la percezione nativa della diversità attraverso le categorie di pensiero tradizionali, finiva per far cadere gli Spagnoli al di fuori delle gradazioni «ammissibili» di alterità: gli Europei dovevano necessariamente appartenere a un'alterità di tipo extraumano (Todorov 1982: 93). Il sistema di pensiero mesoamericano, infatti, non avrebbe preso in considerazione l'esistenza di altre umanità nello spazio, ma solamente in un tempo ciclico. Gli Spagnoli potevano essere al massimo considerati abitanti di un tempo che tornava; un tempo che possedeva le qualità degli eventi mitici del passato.³

Questa interpretazione è stata dedotta dalla lettura dei pochi testi nativi dedicati al racconto della Conquista. Tra questi spicca il Libro XII del Codice Fiorentino pubblicato intorno alla metà del XVI secolo dal francescano Bernardino de Sahagún. Il testo testimonierebbe una versione nativa del racconto della Conquista sulla quale gli interventi del religioso sarebbero estremamente ridotti. Raccolto a partire dal 1547 attraverso la voce di nativi alfabetizzati del Collegio francescano di Tlatelolco, il documento conterebbe il racconto più vicino a moduli narrativi pre-colombiani (Todorov-Baudot 1983).

È possibile leggere brevemente il contenuto del documento analizzandolo come tentativo di spiegazione e non come semplice narrazione 'neutrale' degli eventi storici. Nonostante lo stile immediato che farebbe pensare a un'estrema prossimità con gli avvenimenti della Conquista, il testo fu redatto da giovani nativi alfabetizzati che non avevano preso parte agli eventi e testimoniavano formule retoriche divenute in breve tempo tradizionali. Molta storiografia, tratta in inganno dalla narrazione vivida, ha finito per considerare il Libro XII come depositario di una 'autentica' versione nativa dei fatti: una voce realistica che testimonierebbe in forma credibile quella che, per utilizzare un'espressione cara a una tradizione 'apologetica', è stata definita «visione dei vinti» (León-Portilla 1964, Wachtel 1977). Si è finito però in questo modo per trascurare la dimensione ideologica del documento e gli episodi narrati hanno finito per assurgere a 'fatti

³ L'arrivo degli Spagnoli finiva così per essere assimilato ai più importanti eventi di natura cosmogonica, spesso ripensati e riplasmati per armonizzare i nuovi avvenimenti con una sistematica visione del mondo. L'arrivo degli Spagnoli fu quindi accostato alla disastrosa discesa delle *tzitzimime*, entità ferine e caotiche che marcavano i grandi passaggi epocali, al possibile ritorno dello stesso Quetzalcoatl, o al ciclico avvicendamento di un «sole» con il successivo.

storici' portatori di una verità alternativa e di una prepotente carica contestativa.

Il documento è inaugurato dalla narrazione di otto presagi: segni straordinari che avrebbero potuto avvertire gli Aztechi dell'arrivo degli Spagnoli se non fossero stati colpevolmente trascurati. Immediatamente dopo l'elenco degli eventi prodigiosi il narratore si rivolge alla descrizione dell'arrivo degli Spagnoli. Nel primo incontro tra i messaggeri di Motecuhzoma e Hernán Cortés si affaccia l'ipotesi dell'identificazione di quest'ultimo con il dio Quetzalcoatl. Per ordine del sovrano azteco si decide di donare agli Spagnoli i paramenti sacri del dio, ma con essi anche quelli di altre figure extraumane (Tezcatlipoca e Tlaloc). Se l'episodio dei doni sembrerebbe confermare la consistenza della leggenda, l'univoca identificazione con Quetzalcoatl ne risulta invece parzialmente contestata. Il sovrano azteco si preoccupa, infatti, di inviare diversi tipi di paramenti per avviare una sorta di indagine: sta chiedendo cioè allo stesso Cortés di rivelare la propria identità scegliendo i doni che gli competono.

Dopo poche righe, però, la parola passa agli Spagnoli, e risulta evidente che l'obiettivo di questo primo contatto sia quello di stabilire le basi di una reciproca comprensione. Come gli Aztechi, infatti, anche gli Spagnoli sembrano interrogarsi sulla natura dell'umanità 'altra'; la loro attenzione si concentra in particolar modo sulla figura del sovrano azteco; essi chiedono incessantemente di Motecuhzoma:

E allora, gli Spagnoli, ad alta voce, hanno detto: «Chi siete? Da dove venite?» Subito hanno risposto: «Di laggiù siamo venuti, da Messico». Ancora una volta, gli Spagnoli, ad alta voce, hanno detto: «E se non fosse? Se voi foste, semplicemente, in fuga, se quanto ci state dicendo altro non fosse che una vostra invenzione; se voi vi burlaste semplicemente di noi?» Ma, quando il loro cuore ne venne placato, quando il loro cuore fu sgombrato da ogni sospetto, allora, subito, accostarono la prua della barca con un'asta di ferro e, subito, hanno calato una scala di legno.⁴

Al ritorno degli ambasciatori, nella corte messicana si diffonde un profondo sconforto; afflizione e stanchezza colgono il sovrano. Un primo rapporto raccapricciante descrive gli Spagnoli come esseri del tutto estranei: i messaggeri ne propongono un'immagine terrificante. Gli Spagnoli sembrano ignorare ogni norma di comportamento, e il loro inedito dispiegamento di mezzi militari suscita stupore e meraviglia: il narratore descrive ammirato i cavalli definendoli cervi, le armi come trombe da fuoco; anche il metallo, la barba e il colorito della pelle suscitano stupore.

Eppure al di là di questa prima sospensione meravigliata del giudizio, che sembrerebbe costituire un efficace artificio retorico costruito *a posteriori*, e destinato ad aumentare la tensione del racconto, il narratore sem-

⁴ Todorov e Baudot 1983: 13.

brerebbe aver già preso una decisione sulla natura degli Spagnoli: «Ed egli Motecuhzoma aveva agito in tal guisa, perché li teneva per dèi, per dèi li aveva scambiati» (Todorov e Baudot 1983: 17).

Se, dunque, l'interpretazione extraumana dell'identità spagnola può essere considerata corretta solamente a un primo livello di lettura è perché essa va inserita contestualmente nella dimensione narrativa del testo. È evidente, infatti, che gli Aztechi, già a pochi anni dalla sconfitta, al momento di scrivere questo documento, la consideravano del tutto scorretta e individuavano, semmai, in Motecuhzoma il responsabile dell'errata identificazione.

Nelle pagine successive l'interrogazione non si interrompe. Il sovrano si chiede se i 'nuovi venuti' possano essere considerati simili ad altre forme di umanità nota. Si paragonano senza successo i loro usi a quelli dei *populucas* (coloro che grugniscono, coloro che balbettano), dei *chichimechi* (selvaggi cacciatori). Gli Aztechi tentano di inserire gli Spagnoli nelle proprie categorie 'interne' di alterità, ma anche questo tipo di identificazione si dimostra fallimentare: «Noi non siamo della loro natura, è come se noi non fossimo nulla» (Todorov e Baudot 1983: 17).

Il sovrano decide quindi di interrogare indovini e pittori per sapere se gli Spagnoli siano mai stati raffigurati in precedenza nei codici. Ancora una volta, nota Todorov, Motecuhzoma «non vuole ammettere che possa prodursi un avvenimento completamente nuovo, che avvenga qualcosa che gli antenati non abbiano già conosciuto» (Todorov 1982: 105). Quando infine, dopo numerosi tentativi viene rintracciata in un antico disegno un'immagine che ritrarrebbe le navi degli Spagnoli, il sovrano cade in un definitivo immobilismo. Nasce da queste pagine la tradizionale interpretazione 'romantica' che ha dato risalto all'inerzia di Motecuhzoma, la cui rassegnazione costituirebbe la metafora letteraria della sconfitta del popolo messicano. Agli occhi degli Aztechi, però, il comportamento del sovrano assume una precisa valenza simbolica. Nel testo *nahuatl*, infatti, si dice che Motecuhzoma è attonito, sgomento, come morto, ma in principal modo «muto». «È rimasto semplicemente seduto con il capo abbattuto, non ha emesso suono o parola; semplicemente è rimasto seduto come un malato, per lungo tratto prostrato, annichilito» (Todorov e Baudot 1983: 259).

Il mutismo è per un sovrano azteco 'peccato' gravissimo: il re è, infatti, Tlatoani, «colui che possiede la parola», il «grande oratore». Nelle cosmogonie la parola possiede inoltre spiccate valenze cosmogoniche, tramite essa si mettono in moto i principali processi creativi (Monaco 1996). La rinuncia alla parola è, dunque, segno di una sconfitta imminente, rappresenta l'incapacità di esercitare la sovranità. Se, infatti, i presagi sono stati colpevolmente trascurati, il responsabile è individuato in un detentore della

parola rituale che non è in grado di svolgere adeguatamente il proprio compito.

La narrazione prosegue e nuovi segni concorrono a indicare Motecuhzoma come unico responsabile del fallimento della società nativa. Ai messaggeri che stanno raggiungendo le armate di Cortés per portare doni appare improvvisamente un vecchio ubriaco che rivolge loro parole terrificanti con le quali accusa Motecuhzoma di aver abbandonato il suo popolo e di aver provocato la rovina del regno:

A che scopo venite, ancora una volta? Che volete di più? Che vuol ancora fare Motecuhzoma? Si è forse riavuto? È ancora in preda dei suoi terribili incubi? Perché assai male ha agito, ha abbandonato l'uomo del popolo, ha procurato la rovina del signore.⁵

Subito i messaggeri si rendono conto che non si tratta di un semplice ubriaco, ma che è apparso di fronte ai loro occhi il dio Tezcatlipoca, colui che in numerose occasioni si era manifestato per annunciare il fallimento dei sovrani. La sconfitta azteca possiede a questo punto anche una sanzione di tipo divino: essa ha assunto oramai le caratteristiche di un avvenimento di portata metastorica.

A questo punto, mentre l'avanzata degli Spagnoli prosegue, un Motecuhzoma oramai senza funzioni vorrebbe sottrarsi allo sguardo degli Spagnoli e fuggire per rintanarsi in una caverna, in un luogo detto Cincalco: «Egli sarebbe fuggito, avrebbe voluto darsi alla fuga, avrebbe voluto darsi alla fuga correndo. ... E allora, egli decise di andare laggiù, si risolse ad andare a Cincalco» (Todorov e Baudot 1983: 19).

Sembrerebbe semplicemente un'ennesima conferma del comportamento rinunciatario del sovrano, ma il desiderio di Motecuhzoma possiede ancora una volta nell'orizzonte di pensiero azteco una valenza mitologica. Nella grotta di Cincalco, infatti, si era rintanato nel tempo del mito un altro re: Huemac, l'ultimo sovrano della civiltà tolteca, colpevole di aver rifiutato il mais che gli dèi avevano destinato al suo popolo. Il suo errore aveva provocato una carestia terribile, in seguito alla quale gli Aztechi avevano preso possesso dei domini e della cultura dei Toltechi (Botta 1999). La morte di Huemac fornisce quindi un modello grazie al quale gli Aztechi possono ora plasmare l'immagine del proprio sovrano sconfitto rintracciando all'interno del proprio bagaglio mitologico le ragioni della vittoria spagnola: la sconfitta azteca dipende da un sovrano inadeguato, Motecuhzoma, così come il crollo della civiltà tolteca dipese dall'errato comportamento di Huemac.

A questo punto i narratori non sembrano più avere dubbi sulla natura umana degli Spagnoli e ci si inizia a chiedere semmai se non si debba ten-

⁵ Todorov e Baudot 1983: 24.

tare di opporsi energicamente ai nuovi venuti. Per la prima volta, dunque, il problema si evolve apertamente in direzione etnica e politica.

«Davvero è destinata a essere coperta di piaghe, la nazione dei Messicani?» (Todorov e Baudot 1983: 25). Il narratore si chiede se la nazione dei Messicani sia destinata alla distruzione. Il termine *mexicayotl*, che viene tradotto come «nazione dei messicani», non possiede però solamente una connotazione istituzionale, ma indica più genericamente l'insieme delle istituzioni e delle creazioni degli Aztechi. La *mexicayotl* rappresenta la comunità dei Messicani, ma al contempo individua la loro essenza. Come gli Aztechi si ritenevano continuatori di una *toltecayotl* che avevano ereditato in seguito all'errore di Huemac, si trattava ora di individuare il destino della *mexicayotl* sotto il dominio spagnolo (León-Portilla 1980).

Si scatena quindi un conflitto che vede divisi i nativi tra coloro che sono rimasti fedeli agli Aztechi e coloro che hanno preso le parti degli Spagnoli. Questa bruciante spaccatura rende però per la prima volta possibile una riflessione politica intorno alla divisione interna del mondo preispanico. Quelle divisioni accettate in passato rendevano ora, in seguito all'irruzione di un corpo politico estraneo, paradossalmente riscattabili le affinità tra i diversi gruppi nativi. L'impatto, dunque, veniva da una parte riassorbito metastoricamente per evitare la frattura cognitiva con il passato, mentre dall'altra metteva alla prova in maniera innovativa l'unità dei gruppi, la loro capacità di solidarietà, la loro identità.

Nelle ultime righe del codice, infine, l'identità dei narratori, che fino a quel momento era rimasta sottilmente in disparte, si rivela attraverso lo spietato atto di accusa rivolto a Motecuhzoma e all'intera civiltà azteca. I giovani narratori appartengono al mondo nahua, ma fanno parte di un gruppo etnico che può considerarsi sufficientemente affine da condividere con gli Aztechi il tragico destino, ma anche abbastanza distante per rigettarne le responsabilità. La divisione tra i due gruppi, che in età pre-ispanica aveva minore rilevanza, si enfatizza ora in funzione di una ricostruzione dell'identità. I narratori si differenziano dagli Aztechi attribuendosi la funzione di osservatori degli avvenimenti e di giudici: il punto di vista del narratore è oramai quello di un intero popolo.

Il racconto si conclude, quindi, con la definitiva accusa rivolta al regime azteco. Hernán Cortés ha oramai preso possesso del territorio messicano e sta tentando di assicurarsi notizie sull'oro nascosto in quelle terre. Interroga i più importanti nobili del Messico, e un principe tlateloca decide di rispondere al *conquistador* spiegando il funzionamento dell'antico sistema tributario azteco.

Che si degni di prestarmi orecchio, il nostro signore, il Capitano! Al tempo di Motecuhzoma, quando si piantava il vessillo reale su una città conquistata. I Messicani, i Tlatelochi, i Tepanechi, gli Acoluans, insieme, si mettevano in marcia. ... E quando la città

cadeva, subito, allora, si faceva ritorno, ciascuno faceva ritorno alla propria città. E subito, venivano gli abitanti della città conquistata, coloro che erano stati sconfitti. Recavano i loro tributi, venivano a consegnare il loro tributo: la giada, l'oro, le piume di *quetzal* e, ancora, altre pietre preziose, il divino turchese, l'uccello-turchese, la spatola rossa. Tutto ciò venivano a consegnare a Motecuhzoma. In un solo luogo, qui, tutto veniva portato. Soltanto qui, a Tenochtitlan, veniva raccolto l'intero tesoro, il tributo, tutto l'oro.⁶

Svelando il luogo in cui è nascosto l'oro, il tlatelolca individua nell'istituzione del tributo la ragione dell'antica divisione dei nativi e la causa della conseguente vittoria spagnola.

Una volta accettata, dunque, da parte nativa l'umanità dell'altro, la percezione della propria soggettività culturale, così come è stata pensata fino all'arrivo degli Spagnoli, è destinata a svanire. L'identità nativa viene ricomposta in una prospettiva dialogica e negoziale attraverso il confronto con una alterità dominante che obbliga a tracciare una nuova mappa dei rapporti di forza tra i gruppi dell'area. Laddove prima c'era il dominio azteco, ora ci sono gli Spagnoli che, in funzione differenziale e oppositiva, vengono utilizzati per costruire una nuova immagine di sé. Ricorda Jean-Lup Amselle che «la definizione di una data cultura è in realtà la risultante di un rapporto di forze interculturali: la cultura spazialmente dominante detiene la facoltà di assegnare alle altre culture il loro posto nel sistema, facendo di queste delle identità sottomesse o determinate. Esistono dunque culture che hanno il potere di 'nominare' altre culture, di circoscrivere il campo della loro espressione, mentre altre hanno solo la capacità di essere nominate» (Amselle 1990: 85).

I nativi, perduta la capacità di «nominare», si rammaricano ora, a giochi fatti, di non aver costruito prima quella unità impensabile in epoca pre-ispanica. Si produce una riscrittura della memoria etnica fondata sulla nostalgia e sul rimpianto del passato. Ciò è possibile solamente quando l'uomo europeo, con l'introduzione dei caratteri alfabetici, fa penetrare nel mondo nativo il genere della scrittura storica. Il definitivo abbandono di una scrittura pittografica destinata a usi divinatori e rituali, e il conseguente esaurimento delle sue funzionalità, conducono i nativi a impadronirsi degli strumenti attraverso cui redigere, per la prima volta, le proprie storie. Una memoria fino ad allora esclusivamente amministrativa e divinatoria si rifunzionalizza per fondare una nuova «comunità immaginata» (Anderson 1991).

Saranno i nuovi rapporti di forza a stabilire quali tentativi di ripensamento dell'identità nativa potranno essere accolti. Il dominio della comunicazione nella società coloniale spetterà ovviamente agli Spagnoli che impediranno la formazione di ogni identità 'indigena' di tipo collettivo e favoriranno semmai una parcellizzazione di tipo etnico. La soluzione propo-

⁶ Todorov e Baudot 1983: 77.

sta utopicamente dai nativi del Codice Fiorentino sarà destinata a rimanere tale almeno fino alla nascita del moderno indigenismo messicano.

Bibliografia

Amselle 1990

Jean-Luop Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

Anderson 1991

Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London - New York, Verso.

Baudot 1992

Georges Baudot, «Nahuas y españoles: dioses, demonios y niños», in *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos. Interpretaciones contemporáneas*, I, ed. por Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León Portilla, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva, Madrid, Siglo XXI, pp. 87-114.

Botta 1999

Sergio Botta, «Gli dei aztechi della pioggia», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 65, n.s. 23, pp. 219-49.

Fabietti 1998

Ugo Fabietti, *L'identità etnica. Storia critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci.

Gellner 1983

Ernest Gellner, *Nations and nationalism*, London, Blackwell.

Hobsbawm e Ranger 1983

Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kirchhoff 1943

Paul Kirchhoff, «Mesoamerica», *Acta Americana* 1, n. 1, pp. 92-107.

Klor de Alva 1992

Jorge J. Klor de Alva, «El discurso nahua y la apropiación de lo europeo», in *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos. Interpretaciones contemporáneas*, I, ed. por Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León Portilla, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva, Madrid, Siglo XXI, pp. 339-68.

León-Portilla 1964

Miguel León-Portilla, *El Reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Editorial Joaquín Mortiz.

León-Portilla 1980

Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de cultura Náhuatl*, México, Fondo de cultura Económica.

León-Portilla 1992

Miguel León-Portilla, «Imágenes de los otros en Mesoamérica antes del encuentro», in *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos. Interpretaciones contemporáneas*, I, ed. por Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León Portilla, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva, Madrid, Siglo XXI, pp. 35-56.

Mazzoleni 1991

Gilberto Mazzoleni, *Il pianeta culturale. Per un'antropologia storicamente fondata*, Roma, Bulzoni.

Monaco 1996

Emanuela Monaco, «Cosmogonia azteca», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 62, n.s. 20, pp. 361-72.

Pagden 1982

Anthony Pagden, *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Remotti 1996

Francesco Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.

Sahagún 1950-1982

Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 vols., ed. by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, The School of American Research - University of Utah.

Sahagún 1988

Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2 voll., Madrid, Alianza.

Sahlins 1985

Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago.

Todorov 1982

Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil.

Todorov e Baudot 1983

Tzvetan Todorov et Georges Baudot, *Récits aztèques de la Conquête*, Paris, Éditions du Seuil.

Wachtel 1977

Nathan Wachtel, *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Torino, Einaudi.

Definirsi e definire:
percezione, rappresentazione
e ricostruzione dell'identità

Atti del 3º Incontro «Orientalisti»
(Roma, 23-25 febbraio 2004)

Supplemento
Tavole al saggio di
Antonio Giuffrida

ROMA
ASSOCIAZIONE ORIENTALISTI
2005



Fig. 1. Coroplastica cipriota proveniente da contesti funerari di Kourion-Episkopi.



Fig. 2. Alcuni momenti della battaglia terrestre di Ramses III nel tempio di Medinet Habu.



Fig. 3. I tre tipi di copricapo raffigurati nelle scene di battaglia di Medinet Habu.



Fig. 4. Rilievo di Luxor (battaglia di Qadesh): alleati degli Ittiti (12). Si noti in particolare l'ultimo della fila.

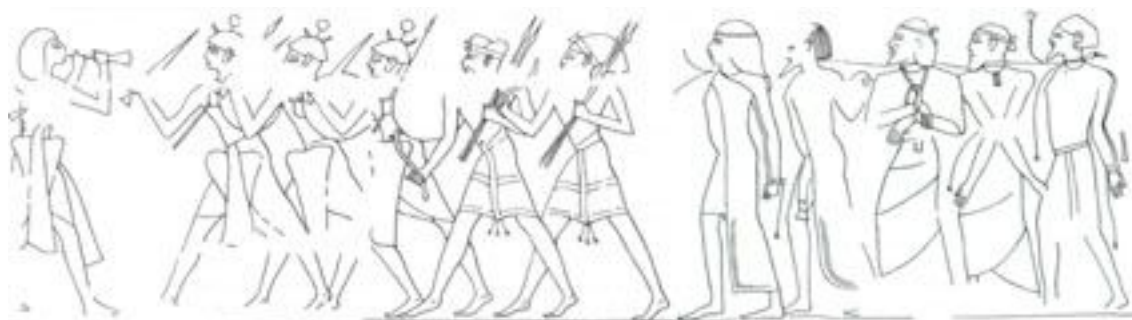


Fig. 1. In questa ricostruzione di uno dei rilievi pertinenti al periodo di Ramses III, si possono intravedere in parte quelle che sono le caratteristiche iconografiche dei differenti gruppi etnici. A sinistra il trombettista egiziano incita gli alleati di Ramses III (tra i quali i primi tre sono sicuramente Sherden), mentre seguono cinque tipi distinti di prigionieri. Dal paragone con il rilievo di Luxor, pertinente ad eventi svoltisi circa un secolo prima, si può tentare un raffronto per ciò che riguarda i prigionieri: da sin. Ittita, Shekelesh, Amorrita, Teresh, Peleset (?).



Fig. 2. In questa ricostruzione del rilievo di Medinet Habu, ogni prigioniero è affiancato da un geroglifico che contiene la sua identificazione. Cominciando da sin.: Ittita, Amorrita, Tjeker, Sherden, Sh..., Teresh.

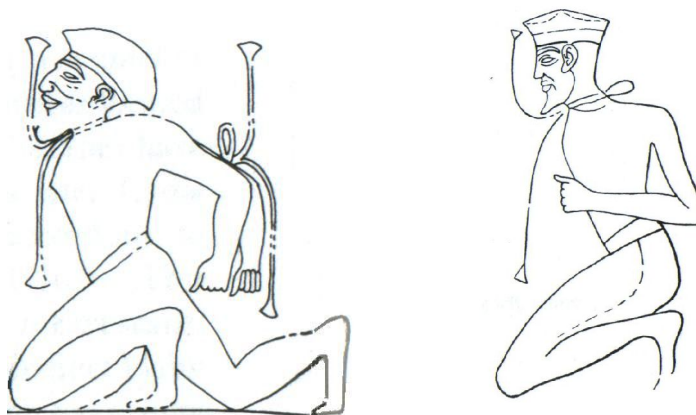


Fig. 3. Medinet Habu. Rappresentazione di un Tjeker/Shekelesh e di un Peleset.



Fig. 4. Possibile installazione per impastare il pane.

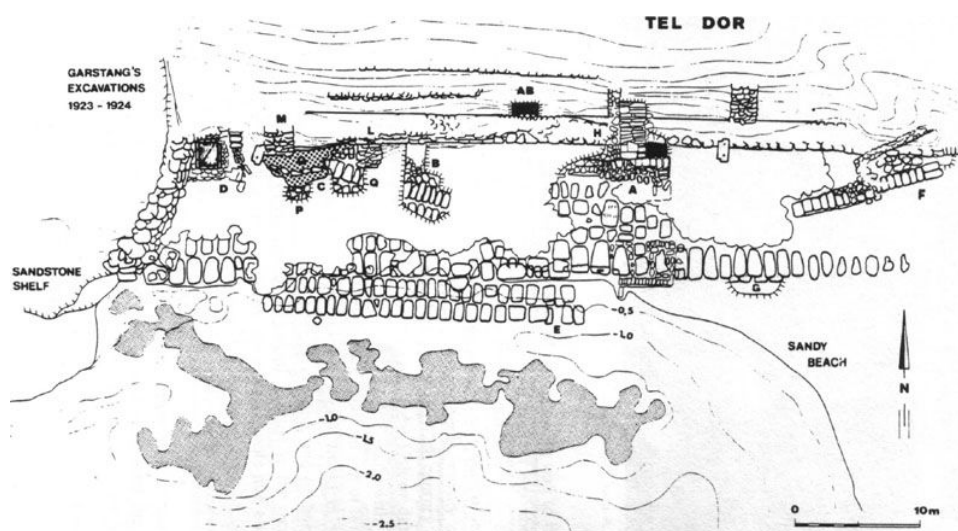


Fig. 1. Nuovo attracco portuale di Tel Dor (livello più alto).

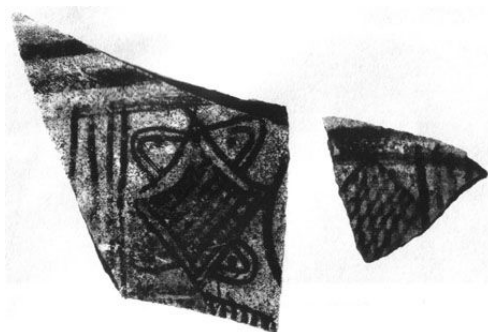


Fig. 2. Ceramica filistea (?) trovata a Dor.



Fig. 3. Anfora commerciale cananaica con assenza del collo.

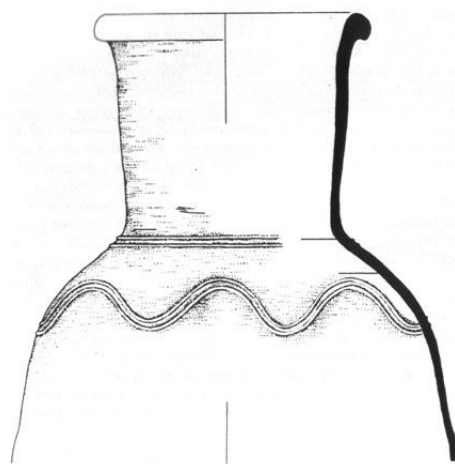


Fig. 1. *Pithos* con linee ondulate sulla spalla.



Fig. 2. Set di ceramica culturale ritrovata nell'Area G/fase 9.

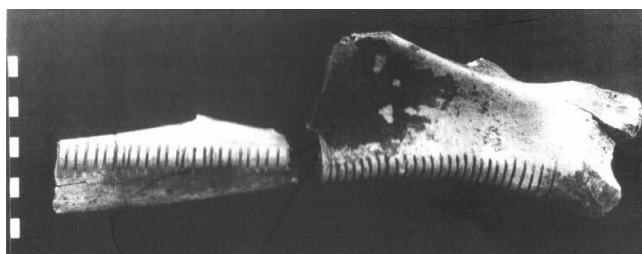


Fig. 3. Scapola bovina ritrovata a Tel Dor.



Fig. 4. Sigillo nord siriano della prima metà del II millennio.

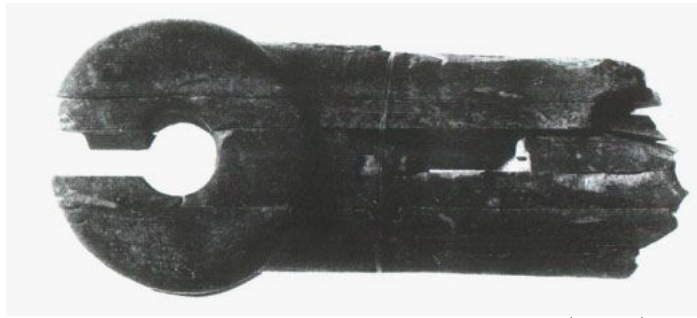


Fig. 1. Impugnatura in osso ritrovata a Tel Dor (area G).

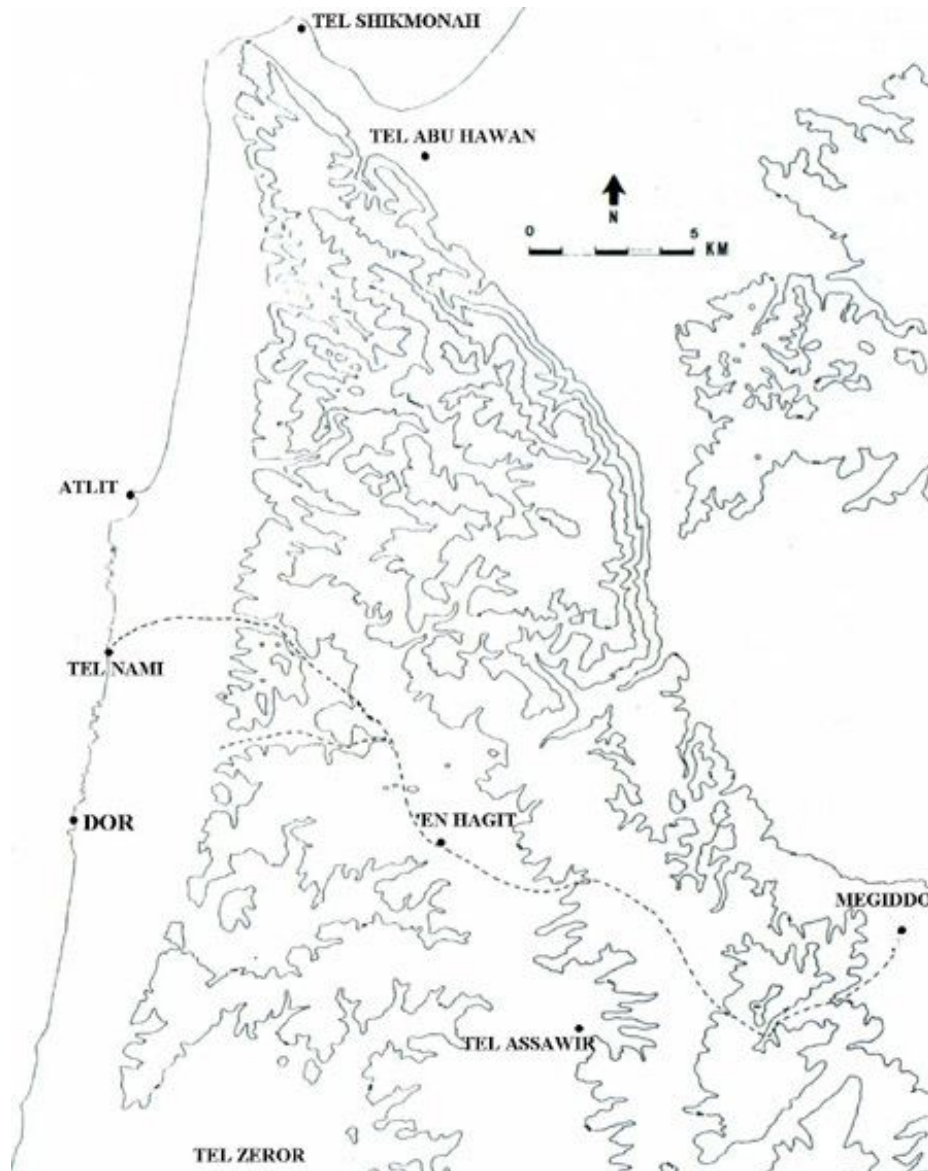


Fig. 2. La regione di Sharon.